Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ

SOKRATES ÖNCESİ YUNAN FELSEFESİ

1

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



Ahmet Arslan
İlkçağ Felsefe Tarihi 1
Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 137
Felsefe 4

ISBN 975-6176-60-1
Takım ISBN 975-6176-08-3

Kapak İ.Ö. 200'de yapılmış bir Yunan mozaiğinde ilk haritacı Anaksimandros.

1. Baskı İstanbul, Haziran 2006

Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Salt Kızılırmak
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı - İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Arslan, Ahmet.
İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan.
v. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 975-676-08-3 (pbk.) 975-6176-60-1 (tkm.)

1. Philosophy, Ancient. I. Title.
B72.A77 2006

Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ 1

Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi

İçindekiler

"Söylendiğine göre bu ilim [felsefe] eskiden Irak halkı olan Keldaniler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Süryaniler ve daha sonra Araplar'a geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryanîcede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir. Bu ilme sahip olan Yunanlılar onu *hakiki hikmet* ve *en yüksek hikmet* diye adlandırırlar ve onun *elde edilmesine ilim*, *onunla ilgili zihin durumuna ise felsefe* derlerdi. Bununla en yüksek hikmeti arama ve sevmeyi kastederlerdi. Onu elde edene filozof derler ve bununla da en yüksek hikmeti seven ve onu arayanı kastederlerdi. Onlar en yüksek hikmetin kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlar ve onu *ilimlerin ilmi*, *ilimlerin anası*, *hikmetlerin hikmeti* ve *sanatların sanatı* diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içine alan sanatı, bütün erdemleri içine alan erdemi, bütün hikmetleri içine alan hikmeti kastederlerdi."

Farabi, *Mutluluğun Kazanılması* (Tahsîlus-Sa'âda),
Çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1999, s. 88-89

Önsöz

Bu kitabın yazarının asıl uzmanlık alanı Ortaçağ İslâm felsefesidir. Ancak onun Ortaçağ'da İslâm dünyasında ortaya çıkan ve gelişen felsefi nitelikli düşünce hareketlerini ve onların temsilcilerini incelerken tesbit etmiş olduğu en önemli gerçek, bu felsefi hareketlerin ve temsilcilerinin görüşlerinin, sistemlerinin daha önceki antik Yunan felsefesi ve filozoflarının doğru ve yeterli bir bilgisi olmaksızın anlaşılamayacağı ve anlatılamayacağıdır.

Bu özel olarak Kindi, Farabi, İbni Sina, İbni Rüşt gibi İslâm dünyasında Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar veya İslâm'daki teknik adıyla *Felasife* için doğru olduğu gibi daha genel olarak yine bu dönemde ortaya çıkmış olan diğer iki büyük felsefi-entelektüel hareket, yani *Kelâm* ve *Tasavvuf* hareketi için de doğrudur.

Çünkü Yunan felsefesi ve biliminin İslâm dünyasında tanınmaya başlamasından hemen sonra ortaya çıkmış olan Kelâmcılar, örneğin Mu'tezile hareketi içinde yeralan Nazzam, Allaf, daha sonra 10. yüzyılda yaşamış olan ünlü Eş'arici doğa felsefesicisi Bakıllani, özellikle Kelâm hareketi içinde Yunan felsefesiyle en yoğun bir ilişkiyi temsil eden Gazali, onu takiben Fahreddin Razi, Nasreddin Tusi vb.gibi isim-

ler antik Yunan kaynaklı etkileri düşünce ve eserlerinde göstermiş oldukları gibi Tasavvufçular veya İslâm dünyasındaki adıyla Mutasavvıflar arasında yeralan diğer bazı önemli kişiler de (örneğin aynı zamanda bu hareket içinde de önemli bir aşamayı temsil eden Gazali, Sühreverdi, İbni Arabi vb.) gerek doğrudan, gerekse *Felasife* aracılığıyla antik felsefenin etkisine maruz kalmışlardır.

Genel olarak İslâm dünyasını etkileme bakımından başlıca rol oynayan Yunan filozofları ise başta Platon ve Aristoteles olmak üzere Yeni Platoncular (Plotinos ve Proklos), Galen (Galenos) olmuştur. Bu isimlere Yunan dünyasında ortaya çıkmış olan bazı başka felsefe okullarını, Stoacılık, Septikler ve Yeni-Pythagorasçıları da eklemek gerekir.

Antikçağ Yunan felsefesinin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisinin bu üç önemli felsefi-entelektüel hareketle sınırlı olmadığını, *İslâm Siyasal Düşünce Literatürü*, hattâ daha dar anlamda *İslâm edebiyatı* üzerinde de kendisini gösterdiğini söyleyebiliriz. *İslâm Siyasal Düşünce Literatürü*nün veya diğer adıyla *Hükümdarlara Öğütler* edebiyatının önde gelen yazarları, örneğin Gazali, Nizamülmülk, Nasreddin Tusi, hattâ bir anlamda bu edebiyat içinde sayılması mümkün olan Sadi'nin eserleri üzerinde Doğu Hint-İran bilgelik edebiyatının etkisi yanında klasik Yunan-Roma siyasal bilgelik edebiyatının etkisinden sözetmek doğru olduğu gibi 16. yüzyılda yaşamış Ali Efendi gibi bir Osmanlı edibinin *Ahlâk-ı Alâî*'sinde veya daha geç bir tarihte Ziya Paşa gibi yine bir Osmanlı yazar ve edibinin ünlü *Terkib-i bend*'indeki hikmetli sözlerin bazılarında bile bu etkiyi gözlemek mümkündür. Bu bağlamda basit bir örnek olmak üzere Ziya Paşa'nın bu eserindeki ünlü "gökte yıldız ararken gaflet sonucu yolu üzerindeki kuyuyu görmeyerek içine düşen acemi gökbilimci" temasını hatırlatabiliriz. Konuyla ilgili olanların bildiği üzere bu Platon tarafından antik Yunan'da felsefenin ilk temsilcisi olan Thales'e mal edilen ünlü bir anektottur: Bu anektotta Platon, Sokrates öncesi filozofların ilki olan Thales hakkında bir haberinde Trakyalı hizmetçi bir kızın büyük gökbilimcisi Thales'in gökte olan bitenleri araştırırken önünde bulunan kuyuyu görmeyerek içine düşmesi karşısında kendini tutamayarak gülmesini eğlenceli bir şekilde hikâye eder.

Antik Yunan felsefesi yalnızca Ortaçağ İslâm düşüncesindeki felsefi-entelektüel unsurlardan en değerli olan bazılarının doğru ve yeterli bir biçimde anlaşılması bakımından önemli değildir. Öte yandan o, bilindiği üzere, insanlık düşünce tarihi bakımından daha önemli olmak üzere çağdaş Batı felsefesinin, Batı düşüncesinin temelinde bulunmaktadır. Antik Yunan uygarlığının sanat, bilim, siyasal düşünce ve kurumlar bakımından çağdaş Batı uygarlığının kendisinden doğduğu en önemli kaynaklardan birini oluşturduğu bilinmektedir. Ancak bu etkinin en kalıcı bir biçimde kendini gösterdiği alan özellikle felsefe alanı olmuştur. Hattâ çağdaş bir Batı düşünürü, Alfred North Whitehead "bütün felsefenin Platon'a düşülmüş kenar notlarından başka bir şey olmadığı"nı söyleyecek kadar ileri gitmektedir.

Gerçekten antik Yunan felsefesi 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupa düşüncesini taşıyan çerçevenin oluşmasına en büyük katkıda bulunmuştur. Guthrie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi bu dönemden itibaren maddenin yapısı, evrenin büyüklüğü ve özellikleri, özellikle insan üzerine yapılan keşifler o kadar devrimci olmuşlardır ki belki onlar bizim evren ve insan hakkındaki temel görüşümüzü köklü bir değiştirmeye doğru götürmektedirler.[1] Ancak bu köklü değişikliğin henüz geçiş safhasını yaşaması ve arkasından nasıl bir yeni dünya görüşü çerçevesinin oluşacağının henüz tam olarak ortaya çıkmamış olması gerçeği bir yana, normal insan zihninin tutuculuğunun eski dünya görüşümüzdeki birçok şeyi daha uzunca bir süre korumaya devam edeceği tahmin edilebilir. İşte antik Yunan düşüncesi bu eski dünya görüşündeki değerli olan birçok şeyin kaynağı olmak bakımından daha uzunca bir süre incelenmeyi ve hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Çünkü birçokları ile birlikte elinizde bulunan kitabın yazarı da o düşüncededir ki Yunan düşüncesiyle birlikte tarihte ilk kez akılcı düşüncenin, gerçek anlamda akılcı düşüncenin ortaya çıkışına tanık olunmuştur. Snell, Yunan düşüncesinin insanlık tarihine en bü-

1 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Londra, 1962, 1.

yük katkısının "zihnin keşfedilişi" olduğunu söylemektedir.[2] Onda akıl-öncesi, efsanevi (mitik) ve insan biçimci anlayışlarla salt akılcı (rasyonel) bir dünya görüşü arasındaki ayrım ilk defa ortaya çıkmış ve o tarihten bu yana bütün insan düşüncesinin vazgeçilmez bir kazancı haline gelmiştir. Bu dünya görüşünün ortaya çıkmasına en büyük katkıyı ise hiç şüphesiz Yunan felsefesi yapmıştır.

O halde gerek bizim mensup olduğumuz İslâm kültürü veya uygarlığında sahip olduğumuz en iyi şeylerin bir kısmının doğrudan kaynağını oluşturması, gerekse yaklaşık iki yüzyıldan bu yana içine girmeye çalıştığımız Batı uygarlığının en önemli bileşkelerinden birini teşkil etmesi bakımından Antikçağ Yunan düşüncesi veya daha özel olarak Yunan felsefesi, her Türk aydını için yakından bilinmesi gerekli olan bir alanı ve dönemi temsil etmektedir.

Antikçağ felsefe tarihi genel olarak üç dönemde incelenir: Helen, Helenistik ve Roma dönemleri. İÖ 6. yüzyılın başlarında, Thales'le başlayan ve yine 4. yüzyılın sonlarına doğru Aristoteles'in ölümüyle biten birinci dönem asıl Yunan (Helen) felsefesi dönemidir. Çünkü bu dönemde felsefe, coğrafya olarak Yunanlıların yaşadıkları Anadolu'nun batı kıyısında başlar; Yunanlıların yerleşme yerleri olan Güney İtalya'da veya Büyük-Yunanistan'da devam eder ve nihayet 5. yüzyılın ortalarına doğru ana karaya, Yunanlıların asıl ana yurduna, bugünkü Yunanıstan'a, özel olarak Atina'ya intikal eder. Bu döneme ait filozoflar da ırk bakımından esas olarak Yunanlıdırlar.

Helenistik dönem ise yine bilindiği üzere Büyük İskender'in fetihleriyle başlayan dönemdir. Bu fetihlerle birlikte Doğu Akdeniz bölgesi, yani Anadolu'nun kendisi, Mısır, Suriye ve İran, siyasal olarak İskender'in ve onu takip edenlerin egemenliği altına girdiği gibi kültürel olarak da bütün bu bölgeler Yunan dili ve kültürünün etkisi altına girerler. Tabii bu arada bu bölgelerin kendi din, kültür ve gelenekleriyle Yunan kültürü, Yunanlıların hayat tarzları ve alışkanlıkları üzerine bir karşı-etkide bulunmaları da sözkonusudur. Bu dönemde filozoflar artık

2 Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, Londra, 1953. Görüldüğü gibi kitabın adının kendisi Snell'in düşüncesini açık bir biçimde ifade etmektedir.

bir önceki dönemden farklı olarak ne etnik bakımından tam Yunanlıdırlar, ne de coğrafya olarak eski Yunanistan'a ait bölgelerde ortaya çıkarlar (Bu iki farklı özelliğin iyi bir örneği Stoacılar ve bu okulun kurucusu olan Kıbrıs'lı Zenon'dur). Bununla birlikte bu dönemde de felsefe Yunanca olarak yapılmaya devam eder ve çoğunluk itibariyle de yine Yunanlılar tarafından yapılır. Bu felsefenin kaynakları bir önceki dönemin büyük Yunan filozofları (örneğin Herakleitos, Demokritos, Platon, Aristoteles) olacağı gibi ele alacağı konular da yine bu eski dönemin konuları olacaktır. Bununla birlikte bir önceki dönemde filozofları meşgul etmiş olan doğa felsefesi veya fizik, varlık felsefesi veya metafizik, siyaset felsefesi ile ilgili konular geri plana çekilerek onların yerini esas olarak pratik felsefe, ahlâk felsefesiyle ilgili konular alır. Felsefenin ilgi alanında, ele aldığı problemler alanında meydana gelen bu önemli perspektif değişikliğine rağmen bu dönem felsefesini de yine Yunan felsefesi kavramı altında ifade etmemiz yanlış olmayacaktır.

Helenistik dönem İskender'in ölümünden İÖ 1. yüzyılın ikinci yarısına kadar yaklaşık üç yüzyıllık bir süreyi içine alır. Kültür tarihi bakımından Helenistik dönemin arkasından gelen dönem ise Roma dönemi olarak adlandırılır ki bu dönem de İÖ 1. yüzyılla Roma'nın Roma olarak ortadan kalktığı tarih olan İS 5. yüzyılın sonlarına kadar yaklaşık dört yüzyıllık bir dönemi kapsar. Romalıların uygarlığın bazı önemli alanlarında, örneğin hukuk, askerlik, şehircilik, mimari, siyasal yönetim gibi alanlarda çok yaratıcı olmuş oldukları şüphesizdir. Buna karşılık entelektüel düşünce, felsefe alanında onların fazla başarılı olduklarını söylemek zordur. Bu dönemde edebi dil olarak Latince'nin ön plana geçmiş olmasına karşılık ünlü Romalı yazarlar, örneğin Lucretius, Cicero, Seneca felsefe alanında Yunanlıların öğrencileri olmaktan ileri gidemezler. Bununla birlikte Roma döneminde yine klasik Yunan felsefesi geleneğinden gelmekle birlikte dikkate değer yeni ve orijinal bir felsefi sistemin kurucusu olarak Plotinos'a özel bir yer ayırmamız gerekmektedir. Öte yandan bu dönemde ortaya çıkan Hıristiyanlığın Yunan felsefesiyle tanışması ve hesaplaşması, felsefileşmesini temsil eden Aziz Augustinus gibi filozofları da ayrı bir kategori altında zikretmemiz gerekir.



İS 529 yılında Bizans imparatoru Jüstinyen'in (İustinianus) Atina'daki Platoncu felsefe okulunu, yani Akademi'yi kapatması ve bu okula ait filozofların İran'a sığınması olayı birçok tarihçi, özellikle felsefe tarihçisi tarafından Antikçağ'ın bitişi ve yeni bir çağın, Ortaçağ'ın başlangıcı olarak kabul edilir. Ortaçağ'da antik Yunan felsefi ve bilimsel mirasının yeni sahipleri ve devam ettiricileri ortaya çıkan yeni bir dinin mensupları, Müslümanlar olacaktır. Roma imparatorluğunun yayılmış olduğu coğrafyanın büyük bir bölümünü, Mısır ve Suriye'yi ellerine geçiren Müslümanlar bu bölgelerde varlığını hayli zayıflamış olarak devam ettiren klasik Antik çağ'ın düşünsel-felsefi mirasıyla önce tanışmışlar, daha sonra bu mirası özümsemiş ve devam ettirmişlerdir. Bunun en önemli sonucu antik Yunan bilim ve felsefe mirasının unutulmaktan, kaybolmaktan kurtulması olmuştur. Bu İslâm dünyasının insanlık tarihine yaptığı çok büyük bir katkıdır. Ancak Müslümanlar bununla kalmamışlar, bu bilim ve felsefe mirasını kendi çaba, çalışma ve buluşlarıyla zenginleştirerek daha da ileri götürmüşlerdir. Zirve noktasına 11. ve 12. yüzyıllarda ulaşan Müslüman bilim ve felsefe hareketi bu tarihten itibaren çeşitli etkenlerin etkisiyle zayıflamaya, güçten düşmeye başlamış ve orijinal düşünce ve katkılarıyla zenginleştirdiği antik bilim ve felsefe mirasını bu kez yeni oluşmakta olan bir başka dünyaya, batı Hıristiyan dünyasına aktarmıştır.

İşte bu eserin amacı başlangıçlarından geç Ortaçağ Hıristiyan dönemine kadar felsefenin hikâyesini yukarıda sözünü ettiğimiz dönemleri esas olarak almak suretiyle anlatmaktır. Eser esas olarak iki büyük kısımdan meydana gelmektedir: Başlangıçtan İslâm dünyasına gelinceye kadarki dönem içinde içinde felsefenin tarihi ile Ortaçağ İslâm dünyasında çeşitli görünümleri altında felsefenin tarihi.

Birinci kısım kendi içinde yukarıda çok kısa olarak işaret ettiğimiz belli başlı dönemleri içine almaktadır: Birinci cilt başlangıçlarından Sofistlere kadar olan dönemde Yunan felsefesinin ortaya çıkışı, gelişmesi ve belli başlı temsilcilerinin görüşlerinin hikâyesine ayrılmıştır. İkinci cild Sofistlerden başlayarak Sokrates, küçük Sokratesçi okullar ve Platon'un felsefelerini ele almaktadır. Gerek Ortaçağ İslâm felsefe-

si, gerek geç dönem Hıristiyan Ortaçağ felsefesi tarihi bakımından özel önemini gözönüne alarak Müslümanların İlk Öğretmen olarak nitelendirdikleri Aristoteles'e ayrı bir cilt, eserimizin üçüncü cildini ayırmayı uygun bulduk. Helenistik dönemin Epikurosçuluk, Stoacılık ve Septiklik diye bilinen üç belli başlı okuluyla Roma dönemi içinde yeralan Plotinos, onun kurucusu olduğu Yeni-Platonculuk, nihayet ilk dönem Hıristiyan Kilise Babaları'nın felsefi görüşleri eserimizin dördüncü cildinde anlatılmaya çalışılacaktır. Eserimizin ikinci kısmı ise özel olarak Ortaçağ'da İslâm dünyasında ortaya çıkan felsefi nitelikteki görüşler, okullar ve akımların sergilenmesine ayrılacaktır. Bu, yani beşinci cild böylece eserimizin en hacimli kısmını oluşturacaktır.

Yunan dünyasında ilk ortaya çıkışından Roma'nın tarih sahnesinden silinmesine kadar olan dönemde, felsefenin serüvenini anlatan eserler maalesef dilimizde fazla sayıda mevcut değildir. Öte yandan, Türkçe'de gerek çeviri, gerekse telif olarak varolan felsefe tarihlerinde de sözünü ettiğimiz yaklaşık bin yıllık dönemin yeterli ölçüde ele alınıp işlendiğini düşünmüyoruz. Aslında bu eksikliğin sadece bize mahsus bir eksiklik olmadığını söylememiz de mümkündür. Guthrie 1950'lerde yayınlamaya başladığı altı ciltlik ünlü *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nde kendi zamanına kadar İngiliz dilinde yazılmış ve sadece İlkçağ filozoflarına ayrılmış bir eserin bulunmadığından şikâyet etmektedir.[3]

Kendi dilimizde mevcut çeşitli felsefe tarihlerine (örneğin Gökberk'in, Weber'in, Russell'ın, Copleston'un felsefe tarihlerine) gelince, bunlarda İlkçağ felsefe tarihi doğal olarak fazla yer tutmamaktadır. Çünkü bu eserler, bütün felsefe tarihini kucaklamak amacına sahip evrensel felsefe tarihleridir. Bu arada özel olarak iki felsefe tarihinden sözetmemiz kadirşinaslık olacaktır. Bunlar Kamuran Birand'ın tamamen bu döneme ayrılmış olan *İlkçağ Felsefe Tarihi* ile Von Aster'in yine aynı dönemi ele alan eserleridir.[4] Öte yandan bu iki eserin de düşündü-

3 Guthrie, *The Earlier Presocratics*, IX.

4 Kamuran Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 3. baskı, Ankara, 1987; Ernst von Aster, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1948 (Bu son eserin *İlk ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* adı altında yakınlarda yeni bir baskısı yapılmıştır: 1999, İstanbul).

ğümüz anlamda ve yukarıda zikrettiğimiz Guthrie'nin eseri tarzında içerik ve hacım bakımından fazla doyurucu olmadıkları görüşüne sahibiz. Son yıllarda bu eserlere Ahmet Cevizci'nin *İlkçağ Felsefe Tarihi* eklenmiştir. Felsefenin başlangıçlarından Yeni-Platoncu okula kadarki olan dönemi ele alan bu eser de kendine mahsus bazı meziyetlere sahip olmakla birlikte hacım ve içerik bakımından esas olarak yukarıda belirttiğimiz eserler grubuna girmektedir.[5]

Yunan felsefesi veya Helen felsefesi, felsefe tarihçileri tarafından kural olarak iki dönemde incelenir: İÖ 6. yüzyılın başlarından Sokrates'e kadarki dönem, yani Sokrates öncesi felsefe dönemi ve Sokrates'ten başlayarak iki büyük Yunan filozofu Platon ve Aristoteles'i içine alan dönem, yani Atina okulu veya felsefesi dönemi. Dilimizde genel olarak İlkçağ felsefesi tarihiyle ilgili olarak yukarıda sözünü ettiğimiz üç eser olmasına karşılık Sokrates öncesi felsefe dönemini özel ve ayrıntılı olarak inceleyen herhangi bir kitap, gerek çeviri gerek telif olarak mevcut değildir. Buna karşılık batı ülkelerinde özel olarak bu döneme ilişkin birçok eserin varolduğunu görmekteyiz. Örneğin İngiliz dilinde yapılmış felsefe tarihi çalışmalarında Guthrie'nin sözünü ettiği eksiklik bizzat onun kendi dev eseriyle o zamandan bu yana büyük ölçüde giderilmiş olduğu gibi, Sokrates öncesi Yunan felsefe tarihi dönemiyle ilgili olarak Kirk, Raven ve Schofield'in; Barnes, Cleve ve başka bazılarının kapsamlı çalışmaları bu alanla ilgili ihtiyacı büyük ölçüde karşılamış bulunmaktadır.[6] Bu eserlere öte yandan bu yüzyılın başında Burnet tarafından yazılmış ve o zamandan bu yana değerinden bir şey kaybetmemiş olan *Early Greek Philosophy* adlı eseri de eklememiz gerekir.[7] Genel olarak İlkçağ felsefe tarihi, özel olarak Sokrates öncesi felsefe dönemiyle ilgili olarak Alman dilinde yazılmış önemli eserler arasında Başta Zeller'inki olmak üzere T.

---

5 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2. baskı, Bursa, 2000.

6 G.S.Kirk-J.Raven-M.Schofield, *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, 2. baskı, Londra, 1948; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londra, 1982; F.M.Cleve, *The Giants of Presophistic Greek Philosophy*, 2. baskı, Den Haag, 1969.

7 J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londra, 1982. Biz çalışmamızda bu eserin Fransızca çevirisininden yararlandık. Bkz. *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Fransızcaya çev. A. Reymond, Paris, 1919.

Gomperz'in yine çok ünlü ve birçok dile çevrilmiş anıtsal çalışmasını, O. Gigon'un uzmanlar tarafından çok beğenilen ve sık sık atıfta bulunulan çalışmalarını ve son bir örnek olarak W. Röd'ün editörlüğünü yaptığı *Geschichte der Philosophie* dizisi içinde birinci kitap olarak yayınlanan ve bizzat Röd'ün kendisi tarafından kaleme alınmış olan *Die Philosophie der Antike I, von Thales bis Demokrit* adlı eserini zikredebiliriz.[8]

Sofistlerden Aristoteles'e kadar uzanan ve bir anlamda Yunan felsefesinin zirvesini teşkil eden döneme gelince; bu dönem ve bu dönemde ortaya çıkan filozoflarla, yani Sokrates, Platon ve Aristoteles'le ilgili olarak Batı dünyasında sayısız çalışmanın yapılmış olduğunu söylememize gerek yoktur. Eserimizin bu döneme ve bu dönemde yeralan filozoflara ayrılmış olan ikinci ve üçüncü ciltlerinin bibliyografyalarında, bu çalışmaların bizim de yararlandığımız bazısına işaret edilmiştir. Bu dönem ve bu dönem içinde yeralan filozoflarla ilgili olarak dilimizde gerek çeviri, gerekse telif olarak mevcut özel monografilerin sayısının ise ne yazık ki bir elin parmaklarını geçmediğini belirtmek durumundayız. Bunlar arasında Sokrates'le ilgili olarak Cevizci'nin Versenyi'den dilimize kazandırdığı *Sokrates ve İnsan Sevgisi*'ni, merhum Denkel'in Demokritos ve Aristoteles'in doğa felsefelerini karşılaştırmaya ayırdığı eserini ve bazı meslektaşlarımla birlikte D. Ross'tan Türkçe'ye çevirdiğimiz Aristoteles monografisini zikredebiliriz.[9]

Eserimizin dördüncü cildinin konusunu oluşturan ve Aristoteles'in ölümünden İlkçağ'ın bitişine kadar uzanan dönemde, yeralan felsefe okulları ve filozoflarla ilgili olarak Batı'da yine bir hayli eserin yayınlanmış olmasına karşılık, dilimizde özel olarak bu dönemi ele

8 T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig, 1896-1909 (Çalışmamızda bu eserin de Fransızca çevirisini kullandık. Bkz. *Les Penseurs de la Grèce, Histoire de la Philosophie Antique, I*, Fransızcaya çev. A. Reymond, Paris, 1928); Olof Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*, 2. baskı, Basel und Stuttgart, 1968; *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern, 1959; W. Röd, *Geschichte der Philosophie*, Band I: *Die Philosophie der Antike, von Thales bis Demokrit*, München, 1976.

9 L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevizci, Ankara, 1989; A. Denkel, *Demokritos/Aristoteles, İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 2. baskı, İstanbul, 2003; W. D. Ross, *Aristoteles*, yay. haz. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.

alan gerek çeviri gerekse telif olarak herhangi bir bağımsız eser bulunmamaktadır. Bununla birlikte, son yıllarda Plotinos'la Aziz Augustinus'un felsefelerinin bazı özel cephelerine, özel problemlerine eğilen bazı çalışmaların kendi dilimizde de yayınlanmış olmasının bu eksikliği bir nebze gidermiş olduğunu belirtmemek haksızlık olacaktır.

Eserimizin son cildi olarak tasarladığımız, Ortaçağ'da İslâm dünyasında yeralan çeşitli felsefi nitelikteki hareketler ve okullara ilişkin olarak ise daha şanslı bir durumdayız. Batı dünyasında yayınlanmış ve özel olarak İslâm dünyasında felsefeyi, farklı türlerinde felsefi hareketleri ele alan bazı önemli eserlerin Türkçe çevirilerine sahibiz. Bunlar içinde özellikle de Boer'in, Macit Fahri'nin, Henry Corbin'in ve M. Şerif'in benzer adlar taşıyan İslâm felsefe tarihlerini zikretmek isteriz.[10] Bu listeye az çok aynı konuları ve bu dönem içinde yeralan filozofları, Kelâm ve Tasavvuf yazarlarını, onların düşüncelerinin çeşitli cephelerini ele alan yerli yazarlarımız tarafından yapılmış olan diğer bazı çalışmaları, eklememiz gerekmektedir.

Biraz da bu çalışmamızın hedef kitlesinin kimler olduğu hakkında birkaç şey söylemek istiyoruz. Bu eser yukarıda işaret ettiğimiz gibi esas uzmanlık alanı Ortaçağ İslâm dünyasındaki felsefi hareketler, felsefi düşünce akımları olan biri tarafından kaleme alınmıştır. Dolayısıyla onun hedef kitlesi, esas olarak Ortaçağ'da İslâm dünyasında ortaya çıkmış olan bu tür hareketler, bu tür düşüncelerle ilgilenen herkes; üniversitelerin edebiyat ve ilâhiyat fakültelerinde felsefe, Kelâm, Tasavvuf eğitimi görenlerle şu veya bu nedenle İslâm kültürüne, İslâm uygarlığına, İslâm düşüncesine ilgi duyan aydınlardır.

Öte yandan bu hareketler, bu düşünce akımları, onları temsil eden yazar, filozof ve düşünürlerin eserlerinin, sistemlerinin, kuramlarının, onların arkalarında yatan, onları hazırlayan antik felsefe, antik filozoflar, onların eserleri ve sistemlerinin sağlam ve yeterli bir bilgisi

10 T. J. De Boer, ***İslâm'da Felsefe Tarihi***, çev. Yaşar Kutluay, Ankara, 1961; Macit Fahri, ***İslâm Felsefesi Tarihi***, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987; Henry Corbin, ***İslâm Felsefe Tarihi***, 2 cilt, birinci cildi çev. Hüseyin Hatemi, ikinci cildi çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1994-2000; M. M. Şerif, ***Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri***, İstanbul, 1997.

olmaksızın doğru bir biçimde anlaşılamayacağı kanaatinde olduğumuzu söyledik ve bu nedenle onun başına İlkçağ felsefesinin kendisini gerekli olduğunu düşündüğümüz bir uzunluk ve yoğunlukta ele ele alma, hikâye etme amacını taşıyan bir kısmı eklemeyi uygun gördüğümüzü belirttik. Böylece ortaya çıkan bu eser, başlangıçlarından Ortaçağ'ın başlarına kadar felsefenin, İlkçağ felsefesinin hikâyesini öğrenmek isteyen, şu veya bu nedenle İlkçağ Yunan-Roma uygarlığına, kültürüne, onun düşünsel-felsefi cephesine ilgi duyan kişilere de seslenme özelliğini kazanmış oldu.

Bu eseri kaleme alırken hangi öncüllerden, önkabullerden hareket ettiğimiz, hangi yöntem ve usûlleri benimsediğimiz konusunda bir sonraki bölümde geniş bilgi verilecektir. Burada şu kadarını söylemekle yetinelim ki kitapta esas olarak izlemeye çalıştığımız yöntem; "doğrudan doğruya filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" ve onları bu filozoflar hakkında yazılmış ve genel kabul görmüş değerli felsefe tarihçilerinin, araştırmacılarının yorum ve açıklamalarıyla, yani ikincil kaynaklarla destekleyip zenginleştirmeye çalışma yöntemi olmuştur. Böylece umuyoruz ki, okuyucu bir anlamda sözkonusu filozofların eserlerini, yazılarını bir anlamda bizimle birlikte yeniden okuma, izleme imkânına sahip olacağı gibi onlar hakkında yapılmış olan önemli çalışmalardan bazılarını da tanıma fırsatını elde edecektir.

Bunun birkaç faydası olacağına inanıyoruz: Birinci olarak okuyucu böylece genel felsefe tarihlerinde doğal olarak sahip olmadığı bir imkâna, "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma imkânına" kavuşmuş olacaktır. Böylece merak ettiği ve hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak istediği bir konu veya problemle ilgili olarak filozofun hangi eserine, bu eserin neresine, hangi kısmına, bölümüne bakması gerektiğini bilme fırsatını elde edecektir.

İkinci olarak, okuyucu bu filozoflar ve onların eserleri hakkında daha önce çalışmalar yapmış olan önemli bazı Batı felsefe tarihçilerinin çalışmalarını ve yorumlarını bilme ve böylece bir aynı filozof ve onun felsefesinin çeşitli kısımları hakkında getirilmiş olan birden fazla ve farklı yorum ve açıklamaları tanıma fırsatını elde edecektir.

Nihayet okuyucu sözkonusu metinler, yorumlar ve açıklamalarımızdan hareketle sahip olabileceği kendi bilgi, birikim ve donanımına dayanarak belki bizden ve aynı konuda yorumlarda bulunmuş olan diğer araştırıcılardan farklı görüşler oluşturma, kendi yorum ve değerlendirmelerini yapma imkânına kavuşabilecektir.

Bu amaç ve yöntemimize uygun olarak eserimizde filozofların düşünce ve öğretilerini sergileyip açıklamaya çalışırken onlardan mümkün olduğu kadar çok sayıda alıntı vermeye özen gösterdik. Bunun mümkün veya gerekli olmadığını düşündüğümüz durumlarda ise sergilediğimiz görüşlerin sözkonusu yazarların eserlerinin genel olarak hangi kitabında, kitaplarında veya bu kitapların hangi bölümlerinde bulunduğuna işaret etmeye çalıştık. Filozoflar ve onların görüşleri üzerine yaptığımız yorum ve değerlendirmelerimizde, kendi şahsi görüşlerimizle kendilerinden yararlandığımız veya değerlendirmelerine katıldığımız, benimsediğimiz diğer yazarların görüş ve yorumlarını özenle birbirinden ayırmaya, ikincilerle ilgili kaynaklarımızı veya referanslarımızı vermeye özel çaba sarf ettik. Bununla birlikte eserimizi okunmaz bir hale getirme tehlikesini içerecek tarzda çok sayıda dipnot verme yönteminden de kaçındık. Sonuç olarak bu eseri konuya ilgi duyan ya da duymayan tüm okurların ilgiyle izlemesi, okuması gereken felsefenin makûl ve mantıklı, tutarlı bir hikâyesi olarak tasarlamıştık ve bu amacımıza uygun düşecek bir yöntemden daha fazlasına ihtiyacımız yoktu.

BİRİNCİ KISIM

1
Felsefe Tarihi Nedir?



"FELSEFE TARİHİ, ORTAYA ÇIKAN TÜRLÜ FELSEFELERDE TÜRLÜ GELİŞME DERECELERİNDE YALNIZ TEK BİR FELSEFE BULUNDUĞUNU VE AYNI ZAMANDA BİR SİSTEMİN DAYANDIĞI ÖZEL İLKELERİN DE ANCAK TEK VE AYNI BÜTÜNÜN DAL BUDAKLARINDAN İBARET OLDUĞUNU AÇIKCA ORTAYA KOYAR. SON GELEN FELSEFE DAHA ÖNCE GELEN BÜTÜN FELSEFELERİN SONUCU OLUP BUNLARIN HEPSİNİN İLKELERİNİ KAPSAMAK ZORUNDADIR."

HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Einleitung, § 13.

Giorgione'in Viyana'da
Kunsthistorisches Museum'da bulunan
"Üç Filozof" adlı tablosu.

Ünlü Fransız felsefe tarihçisi Emile Brèhier İlk ve Ortaçağ felsefe tarihine ayırmış olduğu kitabının girişinde bir felsefe tarihi yazma fikrinin kendisinin geçici bir tarzda da olsa bazı temel meseleleri ortaya koymak ve çözmek zorunda olduğunu belirtir.

Bu meselelerden ilki, ona göre, felsefenin başlangıçları konusunda belli bir görüşe sahip olmaktır. O, yani felsefe tarihçisi felsefeyi Aristoteles'in de ilk defa olarak açık bir biçimde ortaya koymuş olduğu gibi ilk kez 6. yüzyılda İonya şehirlerinden Milet'te ortaya çıkan ve ilk temsilcisi olarak Thales kabul edilen düşünce hareketiyle mi başlatacaktır, yoksa onun kaynağını daha eski bir tarihe, daha başka bir kültüre, örneğin Mısır veya Mezopotamya kültürlerine mi geri götürecektir?

Brèhier'ye göre, ikinci olarak, bir felsefe tarihçisi şu soruya da cevap vermek zorundadır: "Acaba felsefi düşüncenin diğer insani faaliyet alanlarına ait tarihlerden ayrı bir tarihin konusu olabilecek ölçüde bağımsız bir varlığından sözedilebilir mi?" Başka deyişle felsefi düşünceler ayrı bir araştırmaya konu olabilecek ölçüde diğer insani-kültürel alanlara ait faaliyetlerden, örneğin dinden, sanattan, siyasetten bağımsız mıdırlar?

Brèhier üçüncü ve son olarak bir felsefe tarihçisinin şu soruyu da cevaplandırması gerektiği kanaatindedir: "Acaba felsefede bir evrimden veya düzenli bir ilerlemeden sözedilebilir mi?" Yoksa felsefi kuram ve düşünceler gelişigüzel ve olası bir tarzda birbirlerini takip mi etmektedirler?[1]

Bizce de bu sorular gerçekten her felsefe tarihçisinin bir felsefe tarihi yazma girişiminde bulunmadan önce kendine sorması ve cevaplaması gereken sorulardır. Şimdi kendi payımıza bu sorulara verdiğimiz cevapları, bu eseri yazarken hangi öncüllerden, hangi önkabullerden hareket ettiğimizi ve hangi ilkeleri benimsediğimizi belirtmeye çalışalım.

FELSEFE TARİHİNDE BİR İLERLEME VEYA EVRİM VAR MIDIR?

Baştan söylemek gerekirse, biz genellikle tarihle, özel olarak felsefenin tarihiyle ilgili olarak kelimenin gerçek anlamında bir ilerleme veya evrim olduğu düşüncesine katılmamaktayız. Bize göre Comte veya Hegel'in düşündükleri gibi tarihte sürekli ve düzenli olarak ileriye doğru giden ve gelişen bir düşünceden bahsetmek pek doğru değildir. Dolayısıyla biz bu çalışmamızda, gerek İlkçağ felsefe tarihini ve filozoflarını, gerekse İslâm dünyasında yeralan filozoflar, yazarlar, düşünürleri ve onların sistemlerini, belli bir ereğe doğru giden ve ancak onun ışığında doğru olarak anlaşılması ve değerlendirilmesi mümkün olan şaşmaz bir gelişme mantığına göre açılan bir süreç gibi görmeye veya okumaya çalışmadık.

Comteçu veya Hegelci anlamda ilerleyici, evrimci değişme düşüncesinin daha yumuşak bir biçimini Aristoteles'in görüşü temsil etmektedir. Bilindiği üzere Aristoteles kendisinden önceki bütün Yunan felsefesini, kendisine bir hazırlık ve kendisinin mükemmel bir biçimde ortaya koyacağı sisteminin bir taslağı, pek becerikli olmayan bir ön araması olarak görür. Biz bu görüşe de katılmıyoruz. Biz Yunan felsefesi tarihiyle ilgili olarak felsefi sistemlerin birbirlerini izleyişlerini, felsefenin geli-

1 Emile Brèhier, *Histoire de la Philosophie, Tome I, l'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, 1945; Türkçe çevirisi *Felsefe Tarihi*, cilt I, *İlkçağ ve Ortaçağ*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul, 1969, s.2.

şim aşamalarının birbirlerini zorunlu olarak takip edişi olarak gören anlayışa katılmadığımız gibi sözkonusu sistemlerin birbiri ardından ortaya çıkışlarını ancak bir en son sistemin özellikleriyle açıklamaya çalışan ikinci anlayışı da benimsemiyoruz. Çünkü bizce diğer her türlü şeyin tarihinde olduğu gibi felsefenin tarihinde de doğru olan, zaman bakımından önce geleni sonra gelenle; kusurlu, yetersiz olanı, mükemmel, tam olanla açıklamak değil, tersine her zaman sonra geleni önce gelenle, mükemmel olanı kusurlu olanla açıklamaktır.Başka deyişle bize göre Hegel'in veya daha yumuşak bir biçimde Aristoteles'in düşündükleri gibi Platon, Herakleitos ve Parmenides'i veya İbni Sina Farabi'yi değil, tersine Parmenides ve Herakleitos Platon'u, Farabi İbni Sina'yı açıklar.

Gerek Hegel, gerekse Aristoteles neden böyle bir görüşü benimsemişlerdir? Bunun en basit nedeni, ilerde Aristoteles'in felsefesine ayırdığımız kısımda geniş olarak göstermeye çalışacağımız gibi, onların genel felsefeleri itibariyle dünyaya *erekbilimci* (teleolojik) bir modelden bakmalarıdır. Bu model oluşun mantığını, oluşun ereğinde gören, daha basit olarak oluşta bir takım erekler bulan ve onun bu erekler tarafından belirlenmiş ve yönlendirilmiş olduğunu düşünen modeldir. Ancak, bu model bilindiği gibi en çok akla ve deneye uygun göründüğü biyoloji alanında bile bugün artık terk edilmiştir. Darwin'in canlıların ortaya çıkışı ve evrimini erekbilimci değil, mekanist bir modelle açıklama konusunda ne kadar ikna edici bir kuram ortaya atmış olduğu herkes tarafından bilinmektedir. Biz de kendi payımıza felsefe tarihinde erekbilimci modelin fazla açıklayıcı bir değeri olduğuna inanmıyoruz.

Öte yandan bu, felsefe tarihinin alanını, birbirleriyle hiç ilişkisi olmayan münferit, gelişigüzel düşüncelerin bir toplamı, birbirleriyle hiç ilişkisi olmayan farklı görüşlerin bir sayımı olarak gördüğümüz anlamına da gelmemektedir. Felsefe tarihinde Copleston'un haklı olarak işaret etmiş olduğu üzere bir süreklilik ve bağlantı, bir aksiyon ve reaksiyonlar, bir tezler ve antitezler vardır.[2] Örneğin ilerde geniş olarak

2 F. Copleston, *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*, 2. baskı, Maryland, 1955, s.4-5.

göreceğimiz gibi Empedokles, Parmenides veya Demokritos'un Parmenides-Herakleitos çatışmasından sonra ortaya çıkmaları ve çoğulcu bir materyalizmi savunmaları kesinlikle bir rastlantı olarak kabul edilemez. Aynı şekilde İslâm felsefesinde Farabi'nin dinle felsefe arasındaki ilişkiler kuramını kendisinden sonra gelen İbni Sina'nın temelde benimsemesine karşılık bazı noktalarında onu tadil etmeye doğru gitmesi de yine bir rastlantı olarak görülemez. Yunan dünyasında Sokrates'in, Sofistlere bir tepki olarak ortaya çıkması bir rastlantı olmadığı gibi, Platon'un Sokrates'i, Aristoteles'in Platon'u izlemesinde de kesinlikle belli bir mantık vardır. Ancak bu mantık *zorunlu* bir mantık olmadığı gibi çok *basit* bir mantık da değildir.

Bununla ne demek istiyoruz? Bir örnek vermek gerekirse bizce, ilerde daha geniş olarak üzerinde duracağımız gibi, Herakleitos-Parmenides çatışmasından sonra varlığı hem Parmenides'in varlığı düşündüğü gibi düşünmek, hem de oluş ve değişmeyi açıklamak ihtiyacını duyan insanların, bu varlığın sayısını çoğaltmalarını beklemek akla yatkındı ama zorunlu değildi. Başka deyişle Yunan dünyasında çoğulcu materyalistlerin neden bu çatışmanın arkasından ortaya çıktıklarını biliyoruz ve onların ortaya çıkışlarını anlamak için Herakleitos-Parmenides çatışmasına başvurmamız doğrudur. Bu anlamda, yani önce gelenin sonra geleni açıklaması ve olaylar arasında bir takım ilişkiler bulunması anlamında bir çalışma varsayımını şüphesiz kabul ediyoruz ve bu varsayım veya kabul, bu eserde bizi yöneten kılavuz fikirlerin en önemlisidir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi bu öte yandan çoğulcu materyalistlerin ortaya çıkışlarını *zorunlu* olarak gördüğümüz veya onların bu düşüncelerinin Parmenides-Herakleitosçu felsefelere göre gerçek bir ilerlemeyi teşkil ettiğini düşündüğümüz anlamına gelmemektedir.

Son nokta bir başka yol gösterici düşüncemizi ifade etmemize imkân sağlamaktadır: Biz de çağımızdaki birçok felsefe tarihçisiyle birlikte ortada bir felsefe tarihi veya felsefenin tarihinden çok felsefeler tarihi, felsefi düşünceler tarihi, hattâ filozoflar tarihi olduğuna inanıyoruz. Çünkü yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bütün felsefe tarihi boyunca kendisini azar azar gösteren bir düşüncenin varolduğu görü-

şüne biz de katılmıyoruz: Bizce tarihte Düşünce yok, düşünceler var; Felsefe yok, felsefeler var; Sokrates, Platon, İbni Rüşt, Kant ve onların felsefi kuramları var.

Tarih 19. yüzyıla gelinceye kadar geniş ölçüde tek tek olayların, aralarında ciddi bir ilişki kurulmaksızın hikâye edilmesine dayanan bir anlayışla yazılmıştır. Bu İslâm dünyasında da İbni Haldun'a gelinceye kadar metodolojilerini Hadis biliminin metodolojisine göre kuran Müslüman tarihçileri için özellikle geçerli olan bir olgudur. 19. yüzyılda ise Comte ve Hegel'in etkisiyle bu kez olayların kendileri büyük ölçüde unutulup veya gözönüne alınmayıp tarih, a priori bir takım şemaların veya mantıkların tarihi olarak yazılmaya başlanmıştır. Herhalde bu iki aşırı modelin de terk edilme zamanı gelmiştir. Herhangi bir tarih, bu arada felsefenin tarihi olaylar arasında zaman bakımından önce gelenin sonra geleni açıkladığı, ama zorunlu kılmadığı birtakım bağlantıların olduğu, ancak gene de birçok şeyin hâlâ olumsal olarak kaldığı bir şey olarak yazılmalıdır.

Son sözlerimizi biraz daha açalım: Şüphesiz ki, bilimsel bir çalışmanın varsayımı olarak, doğa alanında olduğu gibi kültür alanında veya tarihsel olaylar alanında da olayların birbirlerini etkiledikleri ve birinin diğerinin sonucu olarak belirlenmiş bir biçimde ortaya çıktığını kabul etmemiz doğrudur. Öte yandan tarihsel-kültürel olayların doğa olayları, örneğin fiziksel olaylar kadar basit bir tarzda ortaya çıkmadıkları veya kendilerini bize takdim etmedikleri bir başka doğrudur. İkincilerde herhangi bir olaya etki eden veya onu meydana getiren etkenler arasında bir seçim yapıp, bazılarını bu olayların açıklayıcı ve belirleyici nedenleri olarak kabul etmek, diğerlerini ise onları meydana getirmede hiçbir etkisi olmayan şeyler olarak bir kenara itmek doğa biliminde olduğu kadar kolay, dolayısıyla doğru değildir. Çünkü Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek bu olaylarda "özsel" (essential) olanı "ilineksel" (accidental) olandan ayırmak o kadar kolay değildir.

Öte yandan, bu tür ayrımlar yapmanın zorunlu olduğu da kabul edilmelidir. Aksi takdirde sonsuz sayıda ve farklı alanlara ait etkenleri hesaba katmak, böylece olaylar arasında makûl sayıda neden-

sel ilişkiler kuramamak, bunun sonucunda da onları açıklamak iddiası veya amacından vazgeçmek zorunda kalırız. O halde tarihçi sürekli olarak bu iki karşıt talep veya gerekirlik arasında gerili olarak durmak zorundadır. O bir yandan önünde bulunan ve açıklamak iddiasında olduğu olay (Bu olay Fransız Devrimi gibi siyasi bir olay olabileceği gibi Herakleitos'un ana madde, arkhe olarak neden ateşi kabul ettiği cinsinden kültürel-felsefi bir olay olabilir) üzerine etki eden bütün etkenleri ele almak durumunda olduğunu, incelediği olayın bir taşın veya cismin düşmesi kadar basit ve az sayıda etkenlerle açıklanması mümkün bir olay olmadığını bilir. Ama öte yandan bu etki edici faktörler arasında yine bir doğa bilimcisi gibi bir ayrım ve seçme yapması gerektiğini, onlarda belirleyici olduğunu kabul ettiği etkenleri öyle olmadığını düşündüğü etkenlerden ayırması gerektiğinin bilincindedir.

Bu problem bir felsefe tarihçisine somut olarak kendisini nasıl vaz eder? Filozofun bir insan olduğu, belli bir biyolojik-fizyolojik yapıya, belli bir psikolojiye sahip olduğu, belli bir sınıfın mensubu olarak belli bir zamanda ve belli bir mekânda, belli bir eğitim almış olarak ortaya çıktığı açıktır. Öte yandan onun içinde yaşadığı anda toplumda belli siyasal, sosyal, kültürel olayların cereyan ettiği de açıktır. Sonuçta bu filozof dünya, insan, insanın bu dünyadaki yeri vb. hakkında bazı şeyler söyleyecek, bazı açıklamalarda bulunacak, bazı öneriler ortaya atacaktır. Onun bütün bu sözleri, açıklamaları, önerileri felsefe tarihçisinin ilgi alanını oluşturmaktadır. Şimdi felsefe tarihçisinin bu filozofun psikolojisini, mizacını, mensup olduğu sınıfını, almış olduğu eğitimini vb. gözönüne alması ve asıl ilgi alanını teşkil eden fikirlerinin niçin ortaya çıktığını açıklamasında bütün bu verileri veya etkenleri hesaba katması gerektiğini düşünmek makûl değil midir? Gerçekten Epikuros'un hayatı boyunca damla (gut) hastalığından muztarip olması ve bu hastalığın getirdiği büyük acılarla boğuşmak zorunda kalmasından ötürü en büyük iyiyi veya hazzı, acı yokluğu olarak düşünmüş olduğunu söylemek fazla mı psikolojizm olacaktır? Veya Platon'un soylu bir aileden geldiği ve sitenin politik hayatında

aktif bir rol oynamak istediği halde Atina demokrasisinin hayatında en saygı duyduğu kişi olan hocası Sokrates'i idam ettirmiş olmasından dolayı demokrasiye düşman kesilmiş olduğunu söylemek aşırı sınıfsal-psikolojik bir analizde bulunmak mı olacaktır? Peki Sofistlerin ortaya çıkışlarını Yunan sitelerinin hayatında meydana gelen büyük sosyal-siyasal değişmelerle açıklamaktan daha makûl ne olabilir? Ancak öte yandan hazzın acı yokluğu olduğunu söylemek için insanın illa kronik bir hastalıktan muztarip olmasının gerekmediği de açıktır. Başka deyişle insan, hiç de böyle bir hastalığa uğramadığı halde gözlemleriyle, tecrübeleriyle, aklıyla böyle bir görüşü doğru bir görüş olarak savunabilir. Aynı şekilde hocaları Sokrates, Atina demokrasisi tarafından idam edildi diye onun öğrencisi olan bütün soylu aile çocukları da demokrasi düşmanı kesilmemişlerdir.

Sokrates öncesi felsefeye ayırmış olduğu eserinin girişinde, Barnes daha da ileri gitmekte ve yalnızca filozofun biyolojisi, psikolojisi, eğitimi, mensup olduğu sınıf vb. gibi kişisel arka planın değil, hattâ ait olduğu toplumun genel arka planının bile onun düşünceleri ve öğretisini açıklamakta gerekli olmadığını ileri sürmektedir: "Tarihle fazla ilgilenmiyorum. Bir düşünürün ancak tarihsel arka planıyla anlaşılabileceği sözü, basmakalıp bir sözdür. Ancak bütün basmakalıp sözler gibi o da en fazla bir yarı-doğruyu ifade eder. Yunan tarihi hakkında ayrıntılı bir bilginin Yunan felsefesi anlayışımızı büyük ölçüde arttırabileceğine inanmıyorum. Felsefe, uzay ve zaman sınırlarının ötesinde göksel bir hayat yaşar. Filozoflar küçük uzaysal-zamansal yaratıklarsa da onların küçük uzaysal-zamansal ilgilerine özel dikkat, felsefelerini aydınlatmaktan çok engeller."[3]

Barnes kadar kategorik olmamakla birlikte biz de her şeye rağmen felsefe tarihinde bir seçim yapılması ve Aristoteles'in diliyle ifade edecek olursak, onda "özsel" olanla "ilineksel" olanın birbirlerinden ayırdedilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bize göre felsefe tarihi alanında durum şüphesiz doğa felsefesi alanından çok farklı olmakla birlik-

3 J.Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Londra, 1982, s.12.

te *yapısal olarak* farklı değildir. Felsefe tarihi alanında doğa bilimi alanında olduğundan şüphesiz daha çok etkenin gözönüne alınması gerekmekle birlikte bu etkenlerin sayısı yine de sınırlı olmak zorundadır. Bu etkenler içinde de yine bazılarına diğerlerinden daha çok açıklayıcı bir rol veya işlev tanımak gerekir.

DİĞER DÜŞÜNCELERİN TARİHİNDEN BAĞIMSIZ BİR FELSEFİ DÜŞÜNCELER TARİHİ OLABİLİR Mİ?

Brèhier'in bu girişin başlarında sözünü ettiğimiz ikinci meselesine, yani felsefi düşüncenin tarihinin diğer temel insani-kültürel faaliyet alanlarının tarihinden bağımsız olarak ele alınabilecek bir yapıda olup olmadığı meselesine geçmek istiyoruz. Bizim bu meseleyle ilgili kılavuz fikrimiz veya ön kabulümüz şudur ki, Durkheim'in sosyolojiyi bağımsız bir bilim olarak tesis etmek isterken kendisinden hareket ettiği veya savunduğu ilke, felsefi düşüncenin tarihi için de geçerlidir. Durkheim'in sosyolojiyle ilgili olarak benimsediği bu ilke, bilindiği gibi, toplumsal olayların yine en çok başka toplumsal olaylarla açıklanabileceği ilkesidir. Biz de buna benzer bir şekilde felsefi bir düşünceyi, öğretiyi, sistemi en çok açıklama gücüne sahip olan şeyin bir başka felsefi düşünce, öğreti ve sistem olabileceğine inanıyoruz.

Felsefi düşünceler arasında bir ilerleme olduğu veya onların birbirlerini zorunlu olarak belirlemiş oldukları tarzında iddialı, fakat kanıtlanmamış varsayımları bir tarafa bırakarak biz felsefi düşünceler arasında bir takım ilişkiler olduğu, onların birbirlerinin ortaya çıkışlarını belirlemiş oldukları, dolayısıyla birbirlerini açıklayabilecekleri varsayımını kabul ediyoruz. Biz Barnes kadar filozofları uzay-zaman dışı varlıklar olarak görmemekle birlikte onun felsefi düşünceleri belli ölçüde uzay-zaman dışı nesneler olarak görme düşüncesini paylaşıyoruz.

Buna paralel olarak bir felsefi düşünce, öğreti veya sistemi ondan önce gelen felsefi düşünce, öğreti veya sistemlerle açıklamanın en makûl yol olduğuna inandığımız gibi bu açıklamanın diğer insani-kültürel faaliyet alanlarından gelen etkilerin mutlak olarak gözönüne alınmaksızın yapılabilmesinin mümkün olduğuna inanıyoruz.

Ama bu diğer alanlardan gelen etkilerin bir filozofta veya bir dönemde başka bir filozofa veya döneme nazaran daha ön plana çıkması gerektiği düşüncesine herhangi bir önem atfetmediğimiz anlamına gelmemektedir. Tersine Pythagoras'ı veya Plotinos'u anlamak ve açıklamak için onların dönemlerinde dini düşünce alanında ortaya çıkan yoğun ilgileri gözönüne almamız gerekeceğini göreceğimiz gibi Sofistlerin ortaya çıkışlarını da Yunan sitelerinin hayatında meydana gelen büyük sosyal ve siyasal, kültürel krizi hesaba katmaksızın anlatmamızın mümkün olamayacağını göstermeye çalışacağız. Ama bize göre gene de felsefenin tarihi, esas olarak felsefi problemlerin, felsefi akıl yürütmelerin, kanıtlamaların tarihidir ve bu tarih dini problemlerin, bilimsel problemlerin tarihinden, sosyal ve siyasal olayların, kurumların, krizlerin tarihinden esas itibariyle bağımsız olarak anlatılabilir bir tarihtir. Ayrıca da o ancak böyle anlatılabildiği takdirde ve ölçüde felsefe tarihi adını hakkedebilir.

Öte yandan bu bizi bir başka yanlışa, her felsefi düşünceyi kendisinden önce gelen diğer felsefi düşüncelere indirgemek, tarihte gerçekten yeni olanı, ilk defa ortaya çıkanı, orijinal olanı inkâr etme yanlışına götürmemelidir. Çünkü bu da bir başka aşırı basitleştirme olacaktır. Bize göre düşünce tarihi alanında diğer tarihsel alanlarda olduğu gibi eski ve yeni, önce gelenle sonra gelen sürekli olarak içiçedir ve birbirleriyle ilişki halindedir. Aslına bakılırsa bize göre felsefe tarihinde bir filozoftan diğerine geçerken gerçekten yeni olan şey, zannedildiğinden veya arzu edilebileceğinden daha *az*dır Bununla birlikte o bir *gerçek*tir ve bir filozofta eski ile yeni olanı, eskiden beri varolan veya devam edenle ilk defa ortaya çıkanı birbirinden ayırmak gerçekten çok güç olsa da zorunludur. Eserimizi dikkatle okuyacak bir okuyucu Aristoteles'te daha önce Platon tarafından ortaya atılmayan veya ele alınıp işlenmeyen ne kadar az problem, kavram veya görüş olduğunu görmekten belki şaşıracaktır. Ancak şuna da inanıyoruz ki Platon'un kendisinin de daha önce gelen filozoflara ne kadar çok şey borçlu olduğunu gördüğünde onun bu şaşkınlığı azalacak veya Aristoteles'ten geri çektiği hayranlığını tekrar ona iade etmekten büyük mutluluk duyacaktır.

Gerçekten, yine bir örnek vermek istersek ve ilerde Platon'a ayıracağımız kısımda geniş olarak göstermeye çalışacağımız üzere, Platon'u anlamak istiyorsak onda ruhun ölümsüzlüğü ve hali hazırda içinde bulunduğu bedenin hayatından önce bir başka bedende yaşadığı yönündeki Pythagorasçı unsuru; varlığın ezeli-ebedi, bölünmez, hareketsiz, bir vb. olması gerektiği yönündeki Parmenidesçi unsuru; insan ruhunda bir takım genel kavramlar olduğu, bunların ve ancak bunların biliminin yapılabileceği yönündeki Sokratesçi unsuru vb. özenle birbirlerinden ayırdetmek ve Platon'un bütün bu unsurlara nasıl dayandığını görmek gerekir. O halde Platon büyük bir eklektiktir ve onda gerçekten yeni olan şey de belki tahmin edildiğinden daha azdır. Öte yandan bütün bu unsurların Platoncu sentezde mükemmel bir uyum içinde birleştirilmeleri, Platon'un dehasına özgü *yeni* bir şey olduğu gibi onda bunların yanında özel olarak kendisine has, kendisinin yaratımı olan yeni, eşsiz bir takım sezgiler ve düşünceler de mevcuttur. Öte yandan bu gerçeğin bilincine varması okuyucuya İslâm felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Farabi'ye, sisteminin en büyük bir kısmını antik dönem filozoflarından Platon, Aristoteles ve Plotinos'a borçlu olmasından dolayı orijinal bir filozof olmadığı yönünde her zaman yöneltilmiş olan bir başka eleştiriyi belki daha adil bir şekilde değerlendirme imkânını verecektir.

Felsefi düşünce, öğreti ve sistemlerin yine en çok ve en iyi bir biçimde başka felsefi düşünce, öğreti ve sistemlerle açıklanabileceği temel fikrimiz, filozofların öğreti ve sistemlerine ayırdığımız özel bölümlerde, onların hayat ve kişilikleri hakkında faydalı olduklarına inandığımız bazı bilgiler vermemize engel olmayacaktır. Bu bilgilerin onların düşünce veya sistemlerini açıklamak ve anlaşılır kılmak bakımından doğrudan bir katkısı olduğunu düşünmesek bile, ele aldığımız filozofu bize insan yanı ve özellikleriyle tanıtmak ve onun dünyasına anlayışlı bir giriş yapmak bakımından belli bir faydası olacağına inanıyoruz.

Burada yeri gelmişken filozofla belli bir duygudaşlık veya empati içine girmenin onu doğru bir biçimde anlamak bakımından önemli olduğunu düşündüğümüzü belirtmek isteriz. Bir filozofu önce kendi

hayatında, kendi alanında, kendi ilgi ve kaygılarında ve kendi gerekçelerinde anlamak, onu doğru bir biçimde anlamaya çalışmanın ilk adımını teşkil eder. Haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere anlamak, sevmektir. Anladığımız bir şeyi daha kolayca sevebiliriz. Ancak öte yandan bunun tersi de aynı ölçüde doğru gibi görünmektedir: Bir filozofu doğru olarak anlamak için de onu belli bir ölçüde sevmek gerekir. İşte bu konuda da filozofun hayatı, kişiliği, içinde yaşadığı dünya, ilgileri, kaygıları hakkında sahip olabileceğimiz bilgiler bize yararlı olabilir. Ayrıca bu bilgiler felsefe tarihini soyut ve kuru bir düşünceler tarihi olmaktan kurtarıp ona biraz sıcaklık katabilir ve dinlendirici olabilir. Batı dillerinde tarih sözcüğünün (histoire) iki anlamından birinin, yani "tarih" anlamının, diğeriyle, yani "hikâye" anlamındaki tarihle ilişkisinin ortadan kaldırılması gereken saçma bir karışıklık olduğu düşüncesinde değiliz.

Öte yandan çağımızda doğa bilimlerinin çok büyük ve göz kamaştırıcı bir gelişme sonucunda felsefeden ayrıldıklarını ve felsefe teriminin artık hemen hemen yalnızca "metafizik"e karşılık olarak kullanıldığını biliyoruz. Ancak Yunan felsefesinin özellikle ilk döneminde durum kesinlikle böyle değildir. Bilindiği üzere o zaman felsefeyle bilim arasında kesin bir sınır yoktur. Bundan dolayı bu dönemin, hattâ daha sonraki dönemlerin filozoflarını ele alırken onların bugün bizim artık felsefeden çok bilim alanına ait olduklarını söyleyebileceğimiz görüşlerini bilmemizde yarar vardır. Özellikle bu kitabımızın konusunu oluşturan Sokrates öncesi Yunan filozofları sözkonusu olduğunda onların, örneğin bir Thales, Anaksimandros, Empedokles veya Demokritos'un evrenin kaynağı, nasıl meydana geldiği, hali hazırdaki yapısı, dünyanın şekli, gök cisimlerinin özellikleri, ay ve güneş tutulmaları, hayvanların nasıl ortaya çıktıkları vb. konularına ilişkin görüşlerini felsefeden çok bilim, yani kozmoloji, jeoloji, coğrafya, astronomi, meteoroloji, biyoloji vb. alanlarına ait görüşler olarak hemencecik felsefe tarihinin dışına atma hakkına sahip olmadığımıza inanıyoruz.

Bununla birlikte asıl ilgimizi çekecek olan şeylerin bunlar olmayıp sözkonusu filozofların *daha dar anlamda felsefi görüşleri* olmaları

gerekeceği aşikardır. Bu bağlamda olmak üzere Sokrates öncesi Yunan felsefesi sözkonusu olduğunda bir Herakleitos'un, Pythagoras'ın, Empedokles'in, daha sonraki dönemde bir Aristoteles'in veya Ortaçağ İslâm felsefesi sözkonusu olduğunda Farabi'nin görüşlerini incelerken onların yukarıda zikrettiğimiz bugün artık bilimsel diye kabul edilen alanlara ilişkin görüşlerini de gerekli olduğu ölçüde zikredeceğiz, ama şüphesiz asıl üzerinde duracağımız şey onların varlık, bilgi, ahlâk, siyaset vb. felsefesi alanlarına ilişkin görüşleri olacaktır. Bundan dolayı, örneğin, Aristoteles'e ayırdığımız bölümde okuyucu Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin genel kuramını, doğayı açıklamak için kullandığı temel kavramların bir açıklama ve değerlendirmesini görecektir; ama ne Aristoteles'in doğa bilimine tahsis etmiş olduğu özel "bilimsel" eserleri, örneğin *Hayvanların Tarihi*, *Hayvanların Kısımları*, *Hayvanların Hareketi*, ne de bu eserlerde ele alınan özel "bilimsel" meseleler hakkında fazla bilgi bulamayacaktır. Kısaca burada bizim bir bilimler tarihi yazmak durumunda olmadığımızı, amacımızın bir felsefe tarihi kaleme almak olduğunu gözden kaçırmayacağız.

Felsefe tarihinde felsefenin kendisiyle her zaman en yakın ve sıkı ilişkiler içinde bulunmuş olduğu temel insani entelektüel etkinlik alanlarından biri bilim ise diğeri hiç şüphesiz din olmuştur. Hattâ gerek Doğu İslâm, gerekse Batı Hristiyan tüm Ortaçağ felsefesini *felsefeyle din arası ilişkiler probleminin bir tarihi* olarak okumak veya anlatmak mümkündür. Öte yandan felsefeyle din arasında onların yapılarından ileri gelen bazı çok önemli yakınlıklar, hattâ bir amaç birliğinden söz etmemiz de mümkündür. Çünkü felsefe, ünlü bir Amerikalı filozofun söylemiş olduğu gibi bir cephesiyle;

> "Normal olarak dinin her zaman pratik ve duygusal olarak yaptığı şeyi, yani insan hayatını insanın içinde bulunduğu evrenle belli ölçüde doyurucu ve anlamlı bir ilişkiye sokma ve insani işlerin yürütülmesinde birazcık bilgelik sağlama çabasını entelektüel planda gerçekleştirme girişimidir."[4]

---

4 J. H. Randall, Jr.-J. Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, İzmir, 1989, s.1.

Öte yandan felsefe tarihinde bazı filozoflar her zaman dini ilgileri daha ağır basan insanlar olmuşlardır ve bunların felsefi sistemlerinin felsefe tarihi kadar dini düşünceler tarihi içinde incelenmesinin mümkün ve gerekli olduğunu savunanlar bile olmuştur. Bu filozoflar içinde özellikle iki önemli isim olarak Plotinos ve Spinoza'yı zikretmek mümkündür. Bu nedenle ele aldığımız dönem içinde yeralan felsefenin ve filozofların tarihini anlatırken özellikle bu tür filozoflarla, örneğin Pythagoras ve Plotinos'la ilgili olarak onların içinde yaşadıkları çağın dinsel atmosferine, dinsel ilgi ve kaygılarına, dinsel fikirlerine özel bir önem vereceğiz.

Bu Pythagoras ve Pythagorasçılık sözkonusu olduğunda özel olarak Orpheus-Dionizoscu, Demeterci kültler, Sır ve Kurtuluş dinleri; Plotinos sözkonusu olduğunda dönemin Akdeniz ve Roma dünyasını istila eden diğer doğu dinleri, bu arada Hristiyanlık, Mitra kültü, İsis ve Osiris kültü, Hermetizm, Gnostikler vb. hakkında vereceğimiz geniş bilgilerin gerekçesini ifade etmektedir. Ortaçağ Hristiyan ve İslâm felsefesi sözkonusu olduğunda Hristiyan ve İslâm dogmatiğine daha fazla sayfa ayıracağımız da tabiidir. Ancak bu konuyla ilgili olarak da amacımızın bir dinler veya kültler tarihi yazmak olmadığı, dinsel fikir ve tasavvurlarla ancak ele aldığımız filozofların ve felsefi görüşlerinin kaynağı, bağlamı ve amacının açıklığa kavuşturulmasında gerekli oldukları ölçüde ilgilenmek durumunda olduğumuz hususunu gözden uzak tutmamaya çalışacağız.

Brèhier'nin ortaya attığı ilk sorunun, yani felsefenin kaynağını Yunan dünyasında, İÖ. 6. yüzyılda Batı Anadolu kıyı şeridinde yeralan Milet'te ortaya çıkan ve Milet Okulu diye adlandırılan okula mensup filozoflarda, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'te mi bulduğu, yoksa onun kaynağını başka bir coğrafyaya, eski Doğu uygarlıklarına mı geri götürmek gerektiği sorusunun cevabını ise bundan sonraki bölümde vermeye çalışacağız.

2

Felsefenin Başlangıçları ve Sokrates Öncesi Yunan Felsefesinin Özellikleri



"Yunan tarihi hakkında ayrıntılı bir bilginin Yunan felsefesi hakkındaki anlayışımızı büyük ölçüde arttırabileceğine inanmıyorum. Felsefe uzay ve zaman sınırlarının ötesinde göksel bir hayat yaşar. Filozoflar küçük uzaysal-zamansal yaratıklarsa da onların küçük uzaysal-zamansal ilgilerine özel dikkat, felsefelerini aydınlatmaktan çok engeller."

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s.12.

İ.Ö. 520'lerde yapılan bir
Yunan vazosunda zeytin toplayanlar.

Bir felsefe tarihi, üçüncü olarak felsefenin başlangıçlarına, onun ilk kez Yunan dünyasında ortaya çıkmış olup olmadığına ilişkin tartışmalarda da kendi tutumunu belirlemek zorundadır. Bizim bu bölümde de ilkin yapmaya çalışacağımız şey, bu olacaktır.

Nietzsche'nin ünlü bir sözü vardır: "Bütün başlangıç problemleri metafiziktir." Yine aynı yönde olmak üzere "her türlü başlangıç problemlerinin esrarlı olduğu" da söylenmiştir. Ne var ki felsefe tarihinin başlangıçlarından hareket eden biri felsefenin başlangıçları problemini ele almamazlık da edemez.

FELSEFE İLK KEZ YUNAN'DA MI ORTAYA ÇIKMIŞTIR?

Antik adıyla İonya bölgesi, yani Batı Anadolu'nun İzmir'le Gökova körfezi arasında kalan kıyı bölgesi felsefenin başlangıçları bakımından özel bir önem taşır. Çünkü geleneksel olarak kabul edilen görüş felsefenin İÖ. 6. yüzyılın başlarında bu bölgede başladığıdır. Hattâ bu başlangıçla ilgili olarak belli bir yer, bugün Balat adını taşıyan Milet zikredilir. Nitekim ilk büyük felsefe tarihçisi Aristoteles de felsefenin başlatıcısı olarak bu kentte yaşamış birini, Thales'i anar.

Felsefenin Yunan, daha doğrusu İonya kaynağına ilişkin bu görüş, genel olarak kabul edilen bir görüş olmakla birlikte rakipsiz değildir. Bizzat Antikçağ'da bazıları, örneğin daha İskenderiye döneminde Mısırlı rahiplerle içlerinde ünlü Yahudi filozofu Philon'un bulunduğu bir grup insan, buna karşı çıkmış ve onun kaynağını daha geriye, Mısır'a, Babil'e, Yahudi ulusuna geri götürmeye çalışmışlardır. Bu görüşü en çarpıcı bir dille ifade eden Yeni-Pythagorasçı Numenius olmuştur. O, Platon'un "*Yunanca konuşan bir Musa*" olup olmadığını sormuştur.

İlk Hristiyan düşünürlerinden yine İskenderiyeli Clemens ile Eusebius da bu görüş tarzını savunmuşlar ve Brèhier'nin ayrıntılı olarak üzerinde durduğu gibi Rönesans döneminde de birçok insan bu görüşe katılmıştır.[1] Felsefenin Doğu kaynağına ilişkin bu görüş geçen yüzyılda özellikle Almanya'da Röth ve Gladisch'te yeni temsilcilerini bulmuştur.[2] Zamanımızda ise bu soru yalnız Yunan felsefesinin Mısır, Babil gibi eski Orta Doğu uygarlıkları ile ilişkisi bakımından sorulmamakta, aynı zamanda onun Hint ve Çin felsefesiyle ilişkileri de soruşturma konusu yapılmaktadır.

Felsefenin Yunan öncesi veya dışı kaynağıyla ilgili olarak ileri sürülen görüşlerde kendilerinden kalkılan hareket noktaları, içlerine yerleşilen bakış açıları, dayanılan kanıtlar çok çeşitlidir ve zaman içinde değişiklikler göstermiştir. Örneğin İskenderiye döneminde felsefenin, içine az çok mistik bir teolojiyi, hattâ çilecilik (ascetisme) türlerini alan bir terim olarak kullanılmaya başlaması bu tezi savunmayı mümkün kılan en önemli bir hareket noktası olmuştur. Geçen yüzyılda ise Gladisch Yunan teolojisiyle Doğu teolojisi arasındaki bazı benzerliklerden kalkarak bu görüşü savunmuştur. Buna göre Yunan teolojisi erken bir tarihten itibaren Doğu'nun etkisine uğramıştır ve bu etki aracılığıyla da Yunan felsefesinin kendisi Doğu'nun etkisine maruz kalmıştır. Zamanımızda ise Mısır ve Mezopotamya uygarlıkları üzeri-

1 Brèhier, *Felsefe Tarihi*, s.2 vd.

2 Felsefenin Yunan-dışı Doğumenşeiprobleminin tartışılmasıiçin bkz. Burnet, *L'Aurore*, s.17-33; C. Werner, La *Philosophie Grecque*, Paris, 1938, *İntroduction* kısmı; Gomperz, *Les Penseurs*, yine *İntroduction* kısmı; Guthrie, *The Earlier*, s.31 vd.

ne yapılan araştırmalar sonucunda elde edilen çok daha geniş bir bilgi yığını üzerine dayanılarak ve radikal diye nitelendirebileceğimiz bir bakış açısından hareketle bu görüş savunulmak istenmektedir. Bu bağlamda olmak üzere Sümerlilerin sadece dinleri, mitolojileri, kozmogonileri, bilimsel buluşları bakımından değil, genel olarak hayat felsefeleri, dünya görüşleri, bunların temelinde bulunan temel değerleri ve kavramları, örneğin hukuk düzeni ve anlayışları bakımından önce Yunan, daha sonra bugünkü uygarlığımızın temelinde bulundukları söylenmektedir.

Sümerlilerin –ve Mısırlıların– çeşitli bakımlardan bugünkü uygarlığımızın, Batı uygarlığının temelinde bulundukları şüphesizdir. Onların bir dünya görüşleri, hayat anlayışları, daha özel olarak mitolojileri, kozmogonileri, teolojileri vb. olduğu da tartışma konusu değildir. Yalnız onların tanıdığımız şekildeki hayat anlayışlarına veya dünya görüşlerine, kollektif ve mitolojik-dinsel dünya tasavvurlarına felsefe adının verilmesinin ne ölçüde uygun olduğu tartışmalıdır ve biz de bu tartışmada bu dünya görüşlerine, dünya tasavvurlarına felsefe adının verilmesini uygun bulmayanlar arasında yer almaktayız.

Felsefenin ne olduğu üzerinde herkesin onayını almış veya alacak olan kesin bir tanımın mevcut olmadığını ve olamayacağını bilmekle birlikte onda şu ana kadar Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda varlığını gördüğümüz cinsten kollektif bir dünya görüşü, mitolojik-dinsel dünya tasavvurunu aşan bazı unsurların ve özelliklerin olduğu, olması gerektiği muhakkaktır. Bu unsurları ise yine bazılarıyla birlikte biz de şu şekilde tanımlamak veya sıralamanın, özetlemenin mümkün olduğunu düşünmekteyiz: "Felsefe, kendisini akla dayanan nedenlerle, gerekçelerle meşrulaştırmaya çalışan bireysel, eleştirisel, refleksif, bütüncü ve tutarlı bir düşünme faaliyetidir." Bu, şüphesiz felsefenin veya filozofun dinle, mitolojiyle, içinde yaşadığı toplumdan miras aldığı genel dünya görüşü veya değerlerle hiçbir ilişkinin olmadığını söylemek değildir. Ancak filozof denen insanın toplumun kendisine sağladığı kollektif dünya görüşünü, mitolojik-dinsel tasavvurunu özel bilgi, bi-

rikim ve düşüncesiyle eleştirerek, aşarak bireysel-kişisel çabası sonucu dünya hakkında bütünlüğü olan, sistemli, tutarlı, akılsal bir tasarım geliştirmesi gerekir ki sözüedilen Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında bu tür bir çabanın ve böyle bir çabayı temsil eden bir insan tipinin ortaya çıkmış olduğunu gösteren herhangi bir şeyin mevcut olduğu henüz kanıtlanmış değildir. Başka deyişle elimizde bulunan veriler henüz bu eski uygarlıklarda felsefe adı altında zikredilebilecek bir düşünce faaliyeti ile böyle bir düşünce faaliyetinde bulunma çabası içinde olan bir insan tipinin varlığına tanıklık etmemektedir.

Yunan felsefesiyle eski Hint ve Çin uygarlıkları veya felsefeleri arasındaki ilişkiler problemine gelince, bazı dönemlerde Uzak Doğu'da ve özellikle Hindistan'da gerçek felsefi sistemlerin bir çiçeklenmesiyle karşılaştığımız bir gerçektir. Öte yandan bu sistemlerin gerek dolaylı olarak (örneğin Ortaçağ'da İslâm Kelâmı, Tasavvufu ve felsefesi üzerine etkileri aracılığıyla), gerekse doğrudan (örneğin 19. yüzyılda Schopenhauer üzerine olan açık etkisiyle) Batı felsefesi üzerine etkide bulundukları da tartışılmaz bir gerçektir. Ancak felsefenin başlangıçları sorunuyla ilgili olarak durum hiç de bu tarzda açık değildir. Hint dünyasında ortaya çıkmış ve temsilcileri hakkında yeterli bilgilere sahip olduğumuz gerçek anlamda felsefe sistemlerinin tarihsel bakımdan Yunan felsefesinin başlangıçlarından önce değil, daha sonra ortaya çıktıkları görülmektedir. Hattâ Hintlilerin, düşüncelerine bizzat felsefe kavramının kendilerine derinden bağlı olduğunu bildiğimiz sistemlilik ve düzenlilik özelliklerini ancak Yunan felsefesiyle temas ettikten sonra ve onun etkisiyle kazandırdıklarını söylemek mümkündür. İÖ 6. yüzyıldan daha geriye giden ilk Hint literatürüne ait metinlere gelince, bunlarda bizim özelliklerini yukarıda tanımladığımız felsefeden çok daha önce sözünü ettiğimiz Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında kendisiyle karşılaştığımız dinsel-mitolojik dünya tasavvurlarından daha ileri bir şeyler bulunduğu çok şüphelidir. İşte bütün bunlardan dolayı, tekraren söyleyelim, biz de bu eserde Yunan kökenini kabul eden görüşe katılıyor ve Aristoteles'i izleyerek bu felsefeyi Thales'le başlatıyoruz.

Felsefenin Yunan, daha da özel olarak İonya kökenini kabul edenler daha büyük, daha önemli bir problemler grubu karşısında bulunmaktadır. Bu problemlerin en önemlileri şunlardır: Bu felsefenin yapısı, özelliği nedir? Onunla diğer entelektüel- kültürel faaliyet alanları, örneğin Yunan mitolojisi, Yunan dini düşüncesi, Yunan bilimi arasındaki ilişkiler nasıl seyretmiştir? O ne ölçüde gerçekten dinden veya mitolojiden bağımsız bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır? Yunan felsefesinin genel olarak bütünü, özel olarak başlangıçları ile Yunanistan'daki sosyal-siyasal gelişmeler arasındaki ilişkiler nasıl olmuştur? Şüphesiz burada bütün bu soruları ve bu sorular üzerinde yapılan tartışmaları ayrıntılı olarak ele almak amacında değiliz. Biz burada Sokrates öncesi Yunan felsefesinin özellikleri ve ortaya çıkış koşulları ile ilgili olarak önemli gördüğümüz bazı tartışmalara işaret etmek istiyoruz.

SOKRATES ÖNCESİ FELSEFENİN ÖZELLİKLERİ VE ORTAYA ÇIKIŞ KOŞULLARI

Önce Sokrates öncesi Yunan felsefesinin "bilimselliği" ile ilgili ünlü bir tartışmadan sözedelim. 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ortalarına kadar hâkim olan ve bu ilk dönem Yunan felsefesinin deneyci, pozitivist ve bu anlamda bilimsel olduğunu iddia eden, bu dönem filozoflarını çağdaş anlamda ilk doğa bilginleri olarak görmeye çalışan örneğin bir Burnet ve Gomperz'in temsil ettikleri teze, geçen yüzyılın ikinci çeyreğinden bu yana içlerinde yine örneğin Jaeger ve Cornford'un bulunduğu bir başka araştırıcılar grubu ciddi itirazlar yöneltmişlerdir.

Yunan Felsefesiyle Yunan Bilimi Arasındaki İlişkiler

Yunan felsefe tarihi, özellikle Aristoteles üzerine yapmış olduğu önemli çalışmalarıyla tanınan Jaeger, 1947 yılında yayınlamış *olduğu İlk Yunan Filozoflarının Teolojisi* adlı yine çok ünlü kitabında[3] Sokrates öncesi dönem filozoflarını çağdaş doğa biliminin öncüleri olarak gö-

3 W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Londra, 1947.

ren ve onlarla birlikte Yunan dünyasında dinsel kaygılardan kesin bir uzaklaşmanın ortaya çıktığını ve dünyanın doğal-lâik bir açıklamasının verildiğini ileri süren görüşü reddederek[4] onların hem filozof, hem teolog olduklarını, bugün bizim için mevcut olan din, felsefe ve bilim arasındaki ayrımın onlarda varolmadığını, orijinalliklerini meydana getiren şeyin de onların özellikle geleneksel dinin artık cevap vermediği dinsel taleplere deneysel ve akılsal malzemeyi kullanmak suretiyle cevap vermeleri olduğunu söylemiştir.[5]

Çünkü Jaeger'e göre Tanrı problemi veya tanrısal varlığın gerçek doğasının ne olduğu problemi, Sokrates öncesi felsefenin merkezi problemlerinden biridir.[6] Buna bağlı olarak bu felsefenin diğer ana bir problemi, insanın kaderini tanrısal bir bakış açısından yorumlamaktır. *Doğa Filozofları* (Physikoi) Tanrı ile doğayı birbirine özdeş kılmakta

4 Jaeger'e göre felsefe tarihinde Sokrates öncesi filozofları, onların doğa bilgini olarak başarılarını vurgulayan bir bakış açısından ele alma geleneğinin başlatıcı Aristoteles'in kendisidir. Aristoteles bu düşünürleri, terimin eski anlamında *physikoi* (doğacılar, doğa araştırmacıları, doğa filozofları) diye adlandırmış, bu ise 19. yüzyılın en çağdaş yorumcularını, onları bu kez terimin yeni anlamında doğa bilimcileri olarak anlamaya götürmüştür. Hegel ve diğer Alman idealist filozoflarının metafizik sistemleri çağında yaşayan felsefe tarihçileri, yani Zeller ve okulu esas olarak Platon, Aristoteles ve diğer "spekülatif" filozoflarla ilgilenmişlerdir. Bunu izleyen pozitivist çağ ise bunun aksine ilk Yunan filozoflarının empirist ve bilimsel özellikleri üzerinde ısrar etmiştir. Bu anlayışın en önemli temsilcisi olan Burnet ve Gomperz'in Sokrates öncesi felsefenin fiziksel cephesi üzerine bu tek yanlı vurgulamalarının nedeni 19. yüzyılın bilimciliği ve metafizik olan her şeye karşı duydukları korkudur. Bkz. *The Theology*, s.7, 8 ve 195.

5 *A.g.e.*, I ve II. Bölümler.

6 Jaeger özellikle Anaksimandros, Herakleitos, Ksenophanes, Parmenides ve Empedokles'te bu problemi ayrıntılı olarak incelemektedir. Bir örnek vermek gerekirse Jaeger Anaksimandros'un *apeiron*'unun tanrısal sıfatlarla adlandırıldığını tesbit etmektedir. Onun hakkında "her şeyi içine aldığı ve yönettiği" söylenmektedir. O halde *apeiron*, madde gibi her şeyin içinde olan değildir; her şeyi içine alan, yönetendir. O halde o canlı, etkin bir şeydir. Böylece Anaksimandros'ta teolojik düşüncenin kendini gösterdiği görülmektedir (s.31).Yine Jaeger'e göre Anaksimandros'un şeylerin kendisinden geldikleri şeye zorunlu olarak geri dönecekleri, çünkü birbirlerine karşı yapmış oldukları haksızlıkların cezasını ödemeleri gerektiğine ilişkin ünlü görüşünü de aynı dinsel bakış açısından ele alıp anlamlandırmak gerekir. Bu görüş, adalet fikrinin toplum ve devletin üzerine inşa edileceği bir temel olarak alındığı bir çağda ortaya çıkmıştır. Anaksimandros böylece yalnız politik dünyada değil, tüm varlıklar dünyasında içkin (immanent) bir adalet olduğu görüşünü savunmuş olmaktadır: Evrende meydana gelen her şey bu ilahi adalet kanununa tabidir. Kısaca bu doğa açıklaması aslında bir doğa açıklamasından çok fazla bir şeydir. O aynı zamanda felsefe tarihinde ilk tanrı savunmasıdır (teodise) (s.35-36).

ve insan için en yüksek bilgeliği onun dünyadaki yerini bilmesinde ve Bütün'ün yasasını kabul etmesinde yattığını görmekteydiler.[7]

Bu bağlamda olmak üzere Jaeger, İonya filozoflarının bazı tezleriyle felsefe-öncesi Yunan şairleri Homeros ve Hesiodos'un bazı görüşleri, özellikle ikincinin *Theogonia*'sında sergilemiş olduğu görüşleri arasında büyük bir benzerlik bulmaktadır. Bunlar örneğin tanrıların, dolayısıyla evrenin nasıl meydana geldiği görüşü; evrenin başlangıçlarında bulunan düzensizlik, *Khaos* kavramı; bu düzensizlik veya karanlık durumundan düzenlilik, aydınlık durumuna geçiş ve aydınlık, ışık ve düzenliliği temsil eden güçlerle, tanrılarla karanlığı, düzensizliği temsil eden güçler arasındaki mücadele fikirleridir.[8] O, bu Yunan şairlerinden, mitologlardan filozoflara, onların teogonilerinden filozofların kozmolojilerine, *mitos*tan *logos*a geçişte esaslı bazı değişikliklerin olduğunu; bununla birlikte bu değişikliklerin ilgi ve kaygılar, problemler alanında değil, bu problemleri ele alışta, perspektifte meydana gelen bir değişiklik olduğunu söylemektedir. Jaeger'e göre Yunan filozoflarında ilginin *theoi*'den, yani tanrılardan, tanrısal olandan kayarak

7 Bu tür düşüncelerin önemli bir temsilcisi olarak Herakleitos'la ilgili Jaeger'in görüşleri ise şöyledir: Herakleitos bir peygamber ateşliliğine ve heyecanına sahiptir. Nasıl ki Parmenides gerçek veya ilahi varlık hakkındaki görüşünü ifade etmek üzere dinsel, mistik bir vahiy (revelation) formunu seçmişse, Herakleitos'un da dili bir öğretmen veya bilgenin dili değil, gaflet içinde bulunan insanları uyandırmaya çalışan bir peygamberin dilidir. Herakleitos'un *logos*'u sadece *theoretik* bir doğruyu ifade etmez; aynı zamanda ahlâksal ve dinsel bir doğruyu ifşa eder (s.112-113). Bu *logos* sadece tümel, genel olan (das Allgemeine) değildir; aynı zamanda müşterek, ortak olandır (das Gemeinsame). Bu özelliği onu devletin kanununa yaklaştırır. Ancak o en güçlü ve en büyük devletin kanunundan fazla bir şeydir. Çünkü o, varolan her şeyde ortak olandır. Onun aracı, zihin, akıl veya *Nous*'tur. Akılla konuşmak, *ortak olan*la konuşmaktır (s.115). Jaeger'e göre böylece felsefe tarihinde ilk defa kanun veya yasa kavramı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sadece siyasal anlamda yasa değildir; bizzat gerçekliğin kendisine genelleştirilerek kullanılan yasadır. Bu yasa tanrısaldır ve bizim bugünkü doğa yasası anlayışımızdan tamamen farklıdır. Çünkü bizim için doğa yasası, sadece gözlemlenen özel bir olaylar grubuna işaret eden genel *betimsel* bir formüldür. Oysa Herakleitos'un yasası tamamen *normatif*tir. O kozmik sürecin en yüksek yasası ve bu sürece anlam ve değerini veren şeydir. Filozof, işte çoğunluğun, uykuda olanların farkında olmadığı bir ahlâksal-dinsel formu insanlara ilan eden ve onların bunu uygun olarak davranmalarını isteyen kişidir. Burada da yine Herakleitos'un düşüncelerinin derin teolojik cephesi kendini açığa vurmaktadır (s. 116).

8 *A.g.e.*, s.12, 15.

yalnızca *physis*'e, yani doğaya, doğal olana geçmesi sözkonusu değildir; doğa aracılığıyla, varolan şeyler (*ta onta*) aracılığıyla eski problemlerin, eski ilgi ve kaygılarla, ancak daha kökten bir akılcılıkla yeniden düşünülmesi sözkonusudur.[9]

Jaeger'in sözünü ettiğimiz eserinin yayınlanmasından kısa bir süre sonra yayınlanmış olan *Yunan Felsefi Düşüncesinin Kaynakları* adlı eserinde Cornford'un daha da ileri gittiğini görmekteyiz. Ona göre de Sokrates öncesi döneme ait filozofların problem ve amaçları bizimkilerden tamamen farklı olduğu gibi yöntemlerinin de bizim doğa bilimimizin yöntemleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Onların düşünceleri yapmış oldukları deneylere dayanmadığı gibi herhangi bir türden sistemli gözlemlerinin de sonucu değildiler.[10] Onlar bilgiyi elde etmenin mümkün olup olmadığıyla ilgilenmemekte, tersine tamamen açık ve akla aşikar görünen düşüncelerden hareketle spekülatif-dogmatik bir yöntemle bilgiyi elde etmeye çalışmaktaydılar.[11] Bunun da nedeni İonya

---

9 *A.g.e.*, s.15.

10 Cornford bu genel durumun bir istisnası olarak yalnızca tıp yazarlarını saymaktadır. Ona göre bunun nedeni de tıbbın özü itibariyle pratik bir sanat olmasıdır: Hekim, pratik olarak çözmek zorunda olduğu özel, somut bir problemle meşgul olmak zorundaydı. O, uyguladığı bir tedavi yönteminin başarılı olup olmadığını görmek, dolayısıyla kendilerinden hareket ettiği kuramlarının, varsayımlarının doğru olup olmadıklarını tahkik etmek durumundaydı. Burnet, Yunan heykeltraşlarının insan vücudunu doğru bir biçimde ortaya koyma yönünde gösterdikleri anatomik egzaktlığın ancak bilimsel nitelikte bir deney ve gözlemle açıklanabilir olduğu görüşündedir. Cornford'a göre ise bunun nedeni, hekim gibi onun da pratikte çözmek zorunda olduğu özel bir problemle karşı karşıya bulunmasıydı. Özetle Yunan'da deneyci bilgi teorisi ancak tıbbi bir teoriydi. O, pratisyen hekimin yaptığı iş, çalışma usulü üzerinde düşünmesinden doğmuştu; en akıllı hekimlerin, sanatlarını kendilerinden önceki sihirbaz seleflerinin sanatından ayırmak yönündeki ihtiyaçlarından doğmuştu. Geniş bilgi için bkz. *The Origins of Greek Philosophical Thought*, Londra, 1952, s.7 vd.

11 Cornford, Sokrates öncesi filozofların sistemlerinin bu spekülatif-dogmatik özelliklerini gösteren bazı örnekler vermekte, özellikle İonya felsefesine bir dönüş olarak ele alınması mümkün olan Epikuros'un düşüncelerini inceleyerek bu görüşünü doğrulamaya çalışmaktadır. Örneğin Anaksimenes sıcaklık-soğukluk farklılıklarının havanın yoğunluk farklılıklarına indirgenebileceğini söylemektedir. Buna göre su, buzdan daha sıcaktır ve daha az yoğundur. O halde belli miktardaki suyun, donmuş olduğu durumda daha az yer kaplaması gerekir. Oysa, Cornford devam etmektedir, eğer Anaksimenes bir su küpünü soğuk bir gecede kapısının dışına koymuş olsaydı ertesi gün küpün çatladığını görmesi ve bundan buzun sudan daha az yer işgal ettiğine ilişkin teorisini değiştirmeye gitmesi gerekirdi (*a.g.e.*, s.6-7). Aynı şekilde Empedokles vücudun özellikle göğüs bölgesindeki gözeneklerinde derinin nefes aldığını söylemektedir. Eğer o bu gö-

felsefesinin laikleşmiş bir biçim ve daha soyut bir düşünce planında kendini göstermekle birlikte aslında daha önce din tarafından geliştirilmiş olan bir tasavvur sistemini devam ettirmesinde yatmaktadır. Başka deyişle bu felsefenin kozmogonileri, daha önceki mitlerin bir yeniden ele alınması ve devam ettirilmesinden başka bir şey değildir. Bu dönemde kendini gösteren doğa filozofunun kendisi de daha önceki dönemde varolan kahin-şair-peygamber tipinin devamından başka bir şey değildir.

Bu bağlamda olmak üzere Cornford Yunan entelektüel tarihinin başlangıçlarında ortaya çıkan ve kişiliklerinde aynı zamanda esinlenmiş peygamber, şair, müzisyen, kahin, sihirbaz çizgilerini birleştiren, benzerine çağımızda Kuzey Asya topluluklarında rastlanan bir tür insanın, daha sonra şair, kahin ve bilge olarak üç ayrı insan tipine ayrıştığını, filozofun işte bu üçüncü tipi temsil ettiğini söylemektedir. Bu üç tip arasındaki ilişkilerin Yunan entelektüel tarihi boyunca bazen uzlaşma, daha çoğu zaman ise bir çatışma şeklinde cereyan ettiğini düşünmektedir. Bu bağlamda olmak üzere şairin geçmiş, kahinin gelecek, filozofun ise zaman-dışı olanı konu alması bakımından aralarında bir işbölümünden bahsedilmesi mümkün olmakla birlikte, onların zaman zaman birbirlerinin alanlarına girmiş ve problemleriyle ilgilenmiş oldukları da ortaya çıkmaktadır. Bu arada filozof zaman-dışı, ezeli-ebedi, ölümsüz gerçeği aramak, onunla tanrısal esinlenmeye, vahye dayanan bir yolla ilişki kurmak ve düşüncelerini de şiir, aforizma, mitos olarak dile getirmek özelliklerini kazanmıştır.[12]

Cornford, Sokrates öncesi filozofların sistemlerinin bu vahiysel, peygambersi özellikleri üzerinde ısrar etmektedir. Ona göre filozof, bu zamanda, Tanrı ve şeylerin gerçek doğası hakkındaki görüşünde kendi aklı ile kozmik akıl arasındaki eşitliğe dayanmaktadır. Filozof dü-

rüşünü gözleme dayanarak tahkik etmiş olsaydı, boynuna kadar suya oturmuş bir insanın göğsünden hiç de hava kabarcıklarının çıkmadığını görmesi ve dolayısıyla deri yoluyla solunuma ait bu teorisini gözden geçirmesi gerekirdi. Ama onun böyle bir deney yapmadığı anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, s.7). Cornford aynı şekilde Epikuros'un sistemini de ayrıntılı olarak inceleyerek onun da tamamen gözlem dışı, a priori, spekülatif öncüllere dayandığını göstermeye çalışmaktadır.

12 *A.g.e.*, V-IX. Bölümler.

şünce gücüyle duyulardan uzak ve onlara kapalı olan bir gerçekliğin varlığını farkeden adamdır. Onun sezgisel aklı, daha önce rüyalarda ve peygambersi vizyonlarda etkin olan normal-üstü yetinin yerine geçmektedir. Onda doğa-üstü, metafizik olana dönüşmektedir. Bu dönemde her felsefe, evrenin akılsal bir düzen olduğu ve bu düzenin algısının duyusal deney ve gözlem yerine akılla doğrudan doğruya kavranacağı görüşüne dayanmaktadır.[13] Hattâ sadece Sokrates öncesi filozoflar değil, bizzat Platon'un kendisi de ezeli-ebedi, zaman-dışı nesnelerin varlığına inancı, gözle görülen, elle tutulan şeylere başvurmaksızın temaşacı yoğun düşünce ve sezgi sayesinde bu varlıkların bilgisine ulaşılabileceği, onların keşfedilebileceği görüşü, ruhun veya aklın kendisinin bu görülmeyen, ezeli-ebedi nesneler dünyasına ait olduğu ve geçici olarak duyular dünyasına düşmüş olduğu anlayışıyla bu şair-kahin-filozof geleneğinin en iyi temsilcisidir.[14]

Cornford, Sokrates öncesi filozofların felsefi kozmogonilerinin daha önceki şairlerin teogoni ve kozmogonilerine ne kadar çok şey borçlu oldukları, kaynaklarını nasıl mit ve ritüelde buldukları, hattâ bu mit ve poetik kozmogoni geleneğinin bir devamı olduklarını göstermek ve arada sadece bir benzerlik değil, yapısal bir devamlılık olduğunu kanıtlamak üzere Anaksimandros'un sistemiyle Hesiodos'in teogonisi arasında derinlemesine bir karşılaştırma yapmaktadır. Daha sonra bu karşılaştırmanın sonuçlarını bütün olarak İonya felsefesine genellemektedir.

Ona göre İonya dönemindeki her türlü kozmogoninin ana kabullerinden biri halihazırda gördüğümüz şekildeki evren düzeninin ezeli olmadığı, zamanda bir başlangıç durumuna sahip olduğu fikridir. Diğer bir görüş bu başlangıç durumunun, düzenli dünyanın kısımlarının içinde henüz birbirlerinden ayrılmadıkları ve farklılaşmadıkları daha basit ve daha ilkel bir durum olduğu görüşüdür. Yine bir başka görüş, bu başlangıç durumundan düzenli evrene, kaostan kozmosa geçiş sürecine ilişkindir: Bu süreç, zıtların ayrılması sürecidir. Buna bağlı bir diğer fikir, bu ayrılan zıtların veya unsurların sürekli olarak bir-

13 *A.g.e.*, s.154.
14 *A.g.e.*, s.62.

birleriyle kavga, mücadele içinde oldukları fikridir. Nihayet diğer bir paralel anlayış evrenin ve zamanın devriliği anlayışıdır.[15]

Cornford özel olarak Anaksimandros'un, genel olarak bütün Sokrates öncesi filozofların sistemlerinde karşımıza çıkan bu ana fikirler ve modelin daha önceki kozmogonilere, özellikle Hesiodos'un kozmogonisine ne kadar çok şey borçlu olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.[16] Ona göre özel olarak Anaksimandros'un, daha genel olarak Milet Okulu'nun, nihayet en genel olarak bütün Sokrates öncesi Yunan felsefesinin düşüncesi, daha önce özellikle Hesiodos'un ve diğer

---

15 Cornford'a göre Anaksimandros'un *apeiron*'u aslında ne uzayda sonsuz, sınırsız, ne zamanda ezeli-ebedi olan olmayıp, öte yandan Aristoteles'in nitelik bakımından belirsiz olan maddesine de benzemeyip, özü itibariyle içinde iç sınır ve ayrımların henüz mevcut olmadığı başlangıçtaki karışımdır. Yani o şeylerin ilk durumu, düzenli dünyanın kısımlarının henüz içinde ayrılmadığı ve farklılaşmadığı basit ilkel durumdur. O halde Anaksimandros dünyanın içinde bulunduğumuz düzeninin ezeli olmayıp zamanda bir başlangıç durumuna sahip olduğunu kabul etmektedir. Yine Cornford'a göre Anaksimandros'ta zıtlar sıcak, soğuk, kuru ve yaştır ve zıtlar düzensiz dünyadan düzenli dünyaya, kozmosa geçiş sürecini başlatırlar. Yine Anaksimandros'ta bu ayrılan zıtlar veya unsurlar birbirleriyle sürekli kavga içindedirler. Anaksimandros bunu zamanın yasasına uygun olarak şeylerin birbirlerine karşı yapmış oldukları haksızlıkların cezasını ödeyerek ortadan kalkmaları olarak adlandırmaktadır: Sıcağı veya ateşi temsil eden yaz, soğuğu veya toprağı temsil eden kış, kuruyu veya havayı temsil eden bahar ve yaş olanı veya suyu temsil eden güz birbirleriyle sürekli dövüşerek yerlerini bir sonrakine terketmekte ve böylece adalet devresi tamamlanmaktadır. Buradan da Anaksimandros'ta zamanın ve dünyaların devriliği görüşü çıkmaktadır (a.g.e., s.159 vd.).

16 Birinci olarak hemen hemen bütün Sokrates öncesi filozoflar evrenin zamanda bir başlangıç durumunu kabul etmeye çalışmaktadırlar (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos, Anaksagoras, Demokritos). Başka deyişle Parmenides hariç onların hepsi, dünyanın şu andaki düzeninin ezeli olmadığı, geçmiş bir tarihteki düzensizlikten çıktığını bir temel olarak kabul etmektedirler. Sonra yine onların hiçbiri (Parmenides hariç), bu düzenin ebedi olarak devam edebileceği görüşünde değildir. Onlara göre bu düzen, bu aktüel durum bir gün ortadan kalkacak ve yerine yeni bir dünya geçecektir. Sonra yine onların hepsi, dünya düzeninin, başlangıçtaki bir şeyin ayrılması, farklılaşmasıyla ortaya çıktığını söylemektedirler. Bu şey gerek Milet Okulu'nda olduğu gibi tek, canlı bir töz (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos), gerekse birbirleriyle karışmış bir halde bulunan ayrımlaşmamış birçok töz (Empedokles, Anaksagoras) olabilirdi. Sonra yine farklılaşmanın, ayrımlaşmanın nedeni olarak ana ilke içindeki bazı asli zıtların (sıcak-soğuk, kuru-yaş) düşmanlığı gösteriliyordu. Bu karşıtlık Heraklaitos'ta Savaş, Empedokles'te Nefret, Anaksimandros'ta Kavga kavramıyla ifade ediliyordu. Buna karşılık onları birbirlerine bağlayan, birleştiren de bir ilke vardı. Bu, Parmenides'te Aşk, Empedokles'te Sevgi veya Dostluk, Anaksimandros'ta Karşılıklı Etki kavramıydı. Ayrıntılarında ne kadar farklılık gösterirlerse göstersinler bütün İonya kozmogonilerinin modeli budur ve bu kozmogoni hattâ Orpheusçu teogonilerde bile kendini gösterir (*a.g.e.*, s.,187-190).

poetik kozmogonilerin sağlamış oldukları bu kozmogoni zemini üzerinde çalışmaktaydı. Onlar bu rasyonelleştirme sürecinde en son adımları atarak bu şemayı en son mitik benzetme unsurlarından soymaya çalışmışlardır.[17]

Nihayet Cornford, Hesiodos'un *Theogonia*'sında karşılaştığımız kozmogonik mitlerle Babil *Enuma Elis* şarkısında dile getirilen efsane arasında yakınlıklar bulmakta ve böylece *Theogonia*'daki kozmogonik düşünceyle Babil kaynaklı mitolojilerdeki kozmogonik düşünce arasında bir bağlantı olduğunu düşünmektedir. Gerçekten de 1940' larda yayınlanmış olan *Kumarbi Efsanesi*, Cornford'un bu varsayımının haklı olduğunu göstermiştir. Çünkü Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki iki önemli mitin, yani a) Zeus'un gök tanrısı olmasıyla, b) baştanrılık mevkiine yükselmek için yaptığı mücadelelerle ilgili mitlerin temelinde Mezopotamya kaynaklı mitlerin bulunduğu hemen hemen ispat edilmiştir.[18]

Jaeger ve Cornford'un görüşleri Sokrates öncesi Yunan felsefesinin özellikleri ve felsefenin başlangıçları sorununa yepyeni bir perspektif getirmiştir. Eğer bu felsefe önceden düşünüldüğü gibi veya dü-

---

17 Jaeger gibi Cornford da Hesiodos'un *Theogonia*'sında girişten hemen sonra gelen kozmogonin hiç de ilkel bir düşüncenin ürünü olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu kozmogoni uzun bir rasyonelleştirmenin sonucudur. Cornford, bütün tanrılardan önce varolan ve kozmogoninin hareket noktasını oluşturan Khaos'u, her şeyin içinde karışım halinde bulunduğu başlangıçtaki ayrımlaşmamış durumla karıştırmamak gerektiğini, onun ezeli-ebedi olarak varolan değil, varlığa gelen olduğunu söylemektedir. "Khaos" kelimesinin İÖ 6. yüzyıldaki kullanımından kalkan Cornford, onun "Yer ile Gök arasındaki boş uzay" anlamında ele alındığı düşüncesindedir. Şimdi bu kozmogoni, Yer ile Gök arasındaki boşluğun meydana gelmesiyle başladığına göre, daha önce Yer ile Gök'ün birleşik bir durumda bulunduğu fikrinden hareket etmelidir. O halde aslında varlığa gelen şey bu birliğin çözülmesi, Yer ile Gök'ün birbirlerinden ayrılmasıdır. Bu şekilde anlaşıldığında da bu kozmogoniye göre önce Yer varlığa gelmekte ve daha sonra yıldızlı Gök ondan çıkmaktadır. Böylece ayrılmış olan zıtlar arasındaki Aşk, yani onları birleştirecek olan karşılıklı çekme gücü ortaya çıkmaktadır (*a.g.e.*, s.,191 vd.). Netice olarak Cornford'a göre başlangıçta bulunan bu ilk ayrımsızlık durumu, ondan ilk ayrımların çıkması, bunların birbirlerine zıt kuvvetler olmaları ve birbirleriyle mücadele etmeleri, ancak onlar arasında birleştirici bir gücün de bulunması ve bu gücün başka bazı varlıkları meydana getirmesi görüşleri Hesiodos'ta da vardır.

18 H. C. Güterbock, *Kumarbi Efsanesi*, Sedat Alp çevirisi, Ankara, 1945, s.51-66. Ayrıca krş. Cornford, *The Origins*, s.249 da R. Dodds'un notu ve eserin Önsöz'ünde Guthrie'nin görüşü, s.VII.

şünüldüğü ölçüde gerçekten pozitif, natüralist, lâik ve bu anlamda "bilimsel" değilse; eğer mitolojik-dinsel düşüncenin amaçları, problemleri ve modelini ileri sürüldüğü gibi veya ileri sürüldüğü ölçüde devam ettiriyorsa ve yine eğer mitolojik-dinsel düşünceyle sözüedilen Doğu uygarlıklarının mitolojik-dinsel tasavvurları arasında doğrudan veya dolaylı ilişkiler varsa, Yunan felsefesinin ortaya çıkışı ve başlangıçlarında Doğu uygarlıklarının etkisi sorununun bu perspektif altında yeniden ve daha ciddi bir biçimde ortaya çıkacağı aşikârdır.

Yunan'da felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesiyle bilimsel çalışmalar arasındaki ilişkiler sorunu bir başka önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada da bu sorun iki alt soruna ayrılabilir: Yunan felsefesiyle Yunan bilimi arasındaki ilişkiler sorunu ve Yunan bilimiyle Doğu uygarlıklarında daha önce ortaya çıkmış olan bilimsel çalışmalar arasındaki ilişkiler sorunu.

Birinci sorunla ilgili olarak yine iki karşıt durum sözkonusudur: Bir görüş, Yunan felsefesinin Yunan bilimsel çalışmalarına dayanarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bir diğeri ise tam olarak bunun zıddı olmamakla birlikte Yunan bilimini etkileyen ve ona temel özelliklerini kazandıranın aslında Yunan felsefenin kendisi olduğunu söylemektedir.

Bu ikinci görüşü savunanlar da aslında gizil olarak bir başka postulata dayanmaktadırlar. Bu, Yunan bilimi ile ondan önce gelen Mısır ve Mezopotamya bilimleri arasında yapısal bir farklılık olduğu, bunu mümkün kılan zihinsel devrimin kaynağının ise Yunan felsefesinde aranması gerektiği postülasıdır.

Bu görüşü savunanlardan biri olan Burnet şöyle düşünmektedir: Mısır aritmetiği tamamen faydacı ve pratik bir özellik göstermektedir. Onda sayıların bilimsel bir incelemesi anlamında bir aritmetik biliminin varlığını görmek abartmalı olacaktır. Aynı durum Mısır geometrisi için de geçerlidir. Herodot, Mısır geometrisinin temelinde Nil taşkınlarından sonra tarlaların yeniden ölçülmesi ihtiyacının yattığını söylerken onun faydacı özelliğine işaret etmekteydi. O halde Mısır geometrisi bir yer ölçme sanatından ileri gitmemiş, empirik nitelikli, genel kavramlar düzeyine yükselememiş, ilkel bir geometridir.

Babil astronomisine gelince, Babillilerin çok eskiden bu yana göksel olayları, özellikle ay ve güneş tutulmalarını gözlemledikleri, zodyak işaretlerini belirledikleri ve bu kaydedilmiş gözlemlere dayanan devreler sayesinde öndeyiler yapma imkânına sahip olmuş oldukları şüphesizdir. Ancak gene de gerçek anlamda bir bilim olarak Babil astronomisinden bahsetmek çok güçtür. Çünkü Babilliler göksel olayları bilimsel bir merakla değil, onlardan astrolojik sonuçlar çıkarmak amacıyla incelemekteydiler. Biriktirdikleri bu gözlemlerin kendilerini ilkel dünya görüşleri üzerinde en ufak bir şüpheye götürmediği, onların kaba bir şekilde bile olsa gördükleri şeyi anlamaya çalışmadıkları anlaşılmaktadır. Oysa Yunanlılar çok daha az bilimsel verilere sahip oldukları halde ve çok daha kısa bir zaman süresi içinde üç önemli keşifte bulunmuşlardır: Bunlar, dünyanın bir küre olduğu ve boşlukta durduğu, onun sistemimizin merkezi olmayıp bir gezegen olduğuna ilişkin keşiflerle, ay ve güneş tutulmalarının gerçek kuramıdır.[19]

Böylece Burnet şunu demek istemektedir ki daha az bilimsel veriye, birikime sahip oldukları halde Yunanlılar dünyaya bakma, onu anlama çabalarında sahip oldukları farklı bir zihniyetten, yani gündelik kaygıların üzerine yükselen çıkar gözetmeyen bilme arzusunu, merakını doyurmaya yarayan, olayları akılcı ve sistemli bir şekilde düzenlemek, şumüllü kavram ve genel münasebetlerle temellendirmek (ihtiyacını hisseden bir ihtiyaçtan ötürü) gerçek anlamda bilimi kurabilmişlerdir. Bu nitelikler ise felsefi zihniyetin nitelikleri olup Yunan biliminin Yunan felsefesiyle olan yakın bağlarının onun özelliğini oluşturduğuna işaret etmektedir.

19 Burnet, *L'Aurore*, s.23-27; Werner de kendi payına birçoklarıyla birlikte bu görüşe katılmaktadır: *La Philosophie Grecque*, s.16. "Doğanın kör kuvvetleri dışında evrende kaynağı bakımından Yunanlı olmayan hiçbir şey mevcut değildir" görüşünü eserine slogan yapan Gomperz de genel olarak Yunan düşüncesinin Doğu düşüncesine hiçbir şey borçlu olmadığı yönündeki fikrine paralel olarak özellikle Yunan felsefesi ve biliminin de Doğu'nun geometri, aritmetik, astronomi ve sanat alanında bırakmış olduğu "ilkel miras"tan ancak bir malzeme olarak yararlandığını ileri sürmektedir: *Les Penseurs*, s.71 vd.

Yunan Bilimiyle Mısır ve Mezopotamya Bilimi Arasındaki İlişkiler

Ancak bu görüşün de bugün büyük ölçüde tartışma konusu olduğunu görmekteyiz. Özellikle bugün, Mısır ve Mezopotamya bilimleriyle, Yunan bilimi arasında yapılan yukarıdaki türden bir karşılaştırma büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiş görünmektedir. Son yüzyılda Mısır ve özellikle Mezopotamya bilimleri üzerinde yapılan çalışmalar, Mezopotamyalıların matematik ve astronomi alanlarındaki bilgilerinin Yunanlılarınkiyle kıyaslanabilecek bir durumda olduğu, hayli gelişmiş bir cebirleri, matematiğe dayanan oldukça sistemli bir astronomileri olduğu, Yunanlıların yalnız matematik ve astronomi alanında değil tıp alanında da Mısır ve Mezopotamyalılardan önemli ölçüde yararlanmış olduklarını göstermektedir.[20] Yunan bilimiyle Mezopotamya ve Mısır bilimleri arasında zihniyetleri, yöntemleri, yapıları ve amaçları ile ilgili olarak mahiyet bakımından önemli bir farklılığın olmadığı, ancak derece bakımından bir farklılıktan bahsetmenin mümkün olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu bağlamda olmak üzere, bir yandan Yunan bilim zihniyetinin ileri sürüldüğü ölçüde her türlü pratik, faydacı kaygıdan arınmış, bilimi bilim için arayan çıkar gözetmeyen araştırmacı, teorik bir zihniyet olmadığı; öbür yandan Mısır ve Mezopotamya bilimlerinin de zannedildiği gibi veya zannedildiği ölçüde tamamen empirik, tamamen faydacı ve tamamen pratik bir zihniyet tarafından yönetilmediği anlaşılmaktadır:

> "Kısaca gerek teferruat bilgisi ve gerekse ilmi anlayış, zihniyet ve metodu bakımından Yunanlıların Mısırlılardan ve özellikle Mezopotamyalılardan büyük istifadelerde bulundukları, ilimleri bu temeller üzerinde geliştirdikleri ve Yunan ilmi ile daha önceki Mısır ve Mezopotamya ilimleri arasındaki farkın bir mahiyet farkı olmaktan ziyade bir inkişaf derece ve seviyesi farkı olduğu anlaşılmaktadır."[21]

20 Aydın Sayılı, *Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda Matematik. Astronomi ve Tıp*, Ankara, 1966, s.447.

21 *A.g.e.*, s.485.

Gerçekten Yunan bilimi ile daha önceki büyük Doğu uygarlıklarının bilimleri arasındaki kesin bir ayrılıktan sözetmek mümkün olmadığı gibi, Yunan biliminin temelinde Yunan felsefesinden gelme bazı unsurların olduğu görüşünü geçersiz kılacak önemli işaretlerin varlığı da dikkati çekmektedir. Deneysel tıp biliminin en iyi örneğini teşkil eden Hipokrates'in tıbbın felsefileştirilmesine karşı yönelttiği şiddetli eleştirileri bunun bir örneğini oluşturmaktadır.[22] Hipokrates'in Empedokles gibi deneysel, pratik tıp alanına spekülatif felsefi teorileri sokmaya çalışan filozoflara karşı yönelttiği bu eleştiriler bir yandan bilimle felsefe arasındaki ilişkilerin çoğu zaman birincinin zararına sonuçlandığını, diğer yandan felsefenin hiç olmazsa tıp bilimi ile ilgili olarak ondan *önce* değil *sonra* geldiğini göstermektedir. Pythagorasçıların da matematiğe ilişkin görüşlerinin temelinde felsefenin bulunduğunu düşünmek yerine Aristoteles'in hatırlattığı gibi tersine felsefi görüşlerinin temelinde sayılar üzerine yaptıkları çalışmaların bulunduğunu söylemek daha makûldür. Hattâ Parmenides'in fikirlerinin bile aslında geometrik kaynaklı olduğunu göstermek yönünde ciddi teşebbüsler yapılmıştır.[23]

O halde Yunan felsefesinin ortaya çıkışında, nitelikleri ne olursa olsun Yunan bilimi alanında gerçekleştirilmiş çalışmaların bulunması ihtimali akla daha yakın görünmektedir. Bu ise Yunan biliminin temelinde de, Mısır ve Mezopotamya bilimlerinin bulunması tarihsel gerçeğinden ötürü Yunan felsefesinin doğuşunda Mısır ve Mezopotamya'nın doğrudan veya dolaylı olarak önemli bir etkide bulunduğu tezini yeniden ve bir başka açıdan destekleyici mahiyette görünmektedir.

Ancak Yunan'da felsefenin doğuşu, Sokrates öncesi Yunan felsefesinin özelliklerine ilişkin bu tartışmada ve ileri sürülen bu görüşlerde kendisini gösteren bir başka tehlikeye temas etmemiz gerekir. Jaeger, Cornford ve daha başkalarının bu çalışmaları, felsefenin ve akılsal düşüncenin kaynaklarına yaklaşım tarzı bakımından bir dönüm noktasına işaret etmektedirler. Bu çalışmalar, Yunan uygarlığını, daha

22 Cornford, *The Origins*, s.31-44.

23 Röd, *Die Philosophie der Antike*, s.118 vd.

özel olarak Yunan felsefesini aklın birdenbire ve koşulsuz olarak ortaya çıkışı olarak takdim eden Yunan mucizesi anlayışını yıkmak, felsefi düşünce ve rasyonalizmin ortaya çıkışıyla dinsel-mitolojik düşünce arasındaki ilişkileri göstermek, felsefi düşünceyle ondan önce gelen düşünce veya tasavvurlar arasındaki bağlantı ve devamlılığa işaret etmek, Yunan felsefi düşüncesinin ortaya çıkışının yukarıda temas edilen alanlar ve bakımlardan eski Doğu uygarlıklarına neler borçlu olduğunu tesis etmek bakımından son derece olumlu bir noktayı ortaya koymaktadırlar.

Ama öte yandan tarihte sık sık yapılan bir başka yanlışa da düşmekten kendimizi korumamız gerekir. Bu, daha önce işaret ettiğimiz gibi tarihte süreklilik, devamlılık uğruna yeniliğin, orijinalliğin inkâr edilmesidir. Yunan uygarlığının, daha özel olarak Yunan felsefesinin ortaya çıkışını bir mucize olarak görmek veya göstermek şüphesiz bilimsel bakımdan savunulması son derece güç olan ilkel ve kaba bir görüştür. Çünkü mucize, tanımı gereği doğal olarak açıklanması bulunmayan bir olaydır. Oysa tarih, doğa alanında olduğundan çok daha açık bir biçimde, çok daha kısa, gözlemlenebilir bir zaman süresi içinde mucize fikrinin gereksizliğini gösteren son derecede imtiyazlı bir alandır. Gerçekten tarihte ciddi ve kılı kırk yaran ayrıntılı araştırmalar yapıldığında önceleri bir atlama, sıçrama gibi görünen birçok olayın gizli bağlantıları, onları hazırlayan küçük küçük birikimler görülmekte, tarihin sellerini veya nehirlerini meydana getiren küçük dereler, çaylar fark edilmektedir. Ama bundan tarihte hiçbir şeyin yeni olmadığı, her şeyin daha önceki şeylerin bir tekrarı, devamı olduğu gibi bir sonuç çıkarmak da yanlıştır.

Bu genel açıklamamızı, Yunan felsefesinin başlangıçları ve Sokrates öncesi dönemin felsefesinin özellikleri konusuna uygularsak şunu söyleyebiliriz ki, Cornford'un söylediklerinden sık sık bu döneme ait filozofların sanki daha önce efsanenin söylediği şeyi bir başka dille tekrar etmekten başka ve daha ileri bir şey yapmamış oldukları izlenimi edinilmektedir. Aynı ölçüde olmamakla birlikte, Jaeger'in söylediklerinden de benzeri bir duyguya kapılmak mümkündür. Ancak bu gö-

rüş tarzında da bir başka kusur kendini göstermektedir: Evet, Yunan felsefesi aklın birdenbire ve tarihsel olarak açıklanması mümkün olmayan bir biçimde, adeta mucizevi bir tarzda ortaya çıkışı değildir. Özellikle ilk döneminde, yani bu cildin konusunu oluşturan dönemde onun çağının, içinden çıktığı dünyanın özel dinsel-mitolojik tasavvurlarından önemli ölçüde etkilenmeye devam ettiği anlaşılmaktadır. Onun problemleri ve amaçlarında da eski dünyanın varlığını önemli ölçüde devam ettirdiği görülmektedir. Öte yandan, gerek mitoloji ve dinle gerekse bilimle olan bağlantısı, onu dolaylı olarak eski Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarıyla önceden tahmin edildiğinden daha sıkı ilişkiler içine sokmaktadır.

Bununla birlikte tüm bunlar, onun da bir tür dinsel tasavvur, bir tür mitoloji olduğu anlamına gelmemektedir. Onda şüphesiz kendisini eskiye bağlayan, eskiyle devamlılığını sağlayan, onunla ortak olarak paylaştığı bir şeyler vardır. Buna karşılık yine onda gerçekten yeni olan, orijinal olan, onu eskiden ayıran, kendisinden ötürü mitin felsefeye, kozmoginin kozmolojiye, teogonin teolojiye, şairin filozofa dönüştüğü bir şey olmalıdır.

Yunan Felsefesi İle Yunan Mitolojisi Arasındaki İlişkiler

Bu konuda da, ortaya atılmış olan birkaç açıklama ve yorumdan bahsetmemiz yararlı olacaktır. Aslında, bizzat Cornford ve Jaeger'in kendileri de belli ölçüde bu yukarıda işaret ettiğimiz şeyi kabul etmektedirler. Birinciye göre Yunan felsefesinin başlangıçlarında İonya okulunun özelliğini teşkil eden şey, onda efsanenin rasyonelleşmiş olmasıdır: Milet felsefesi dünyanın meydana gelişini artık doğa-üstü bir olay değil, doğal bir olay kılmıştır. O, evrenin başlangıçlarında yeralan olay ve süreçlerin işleyişini, bir yağmur yağması olayı kadar alışılmış ve doğal bir olay olarak takdim etmiştir.[24] Jaeger'e göre de Milet kozmogonisinin Hesiodos'unkine nisbetle teşkil ettiği ilerleme, temele alınan unsurların mitolojik-antropomorfik niteliklerini kaybederek doğallaş-

---

24 Cornford, *The Origins*, s.187-188.

malarında, genel olarak dünyanın doğallaşmasında bulunur. Onlarda Uranus, Gaia, Pontos artık insan biçimci tanrılar değillerdir; somut, fiziksel görüntülerdir, yani hava, toprak ve sudurlar. Çünkü, Jaeger'e göre, bu felsefe, hareket noktasını insan deneyine veri olan gerçeklikten alır. Hesiodosçu akılcılığın kendisi geleneksel mitleri yorum ve senteziyle yeni ve daha radikal türden bir akılcı düşünüş biçimine yol açmıştır. Miletlilerde meydana gelen değişiklik ise daha önce birkaç kez işaret edilmiş olduğu üzere problemler alanında değil, onları ele alış tarzında, yani perspektifte meydana gelen bir değişikliktir.

Bu yeni perspektif, dikkatini insan deneyinde verilmiş olan gerçekliğe çevirir; varolan şeylerden hareket ederek bu problemleri düşünür. Bu, eski problemleri yeni bir bilgi kaynağından, yani varolan şeylerin bütünü olan doğadan hareket ederek düşünmek demektir. Thales, "Su, her şeyin kaynağıdır" dediğinde, bu sözde Homeros'taki "Okyanus, her şeyin kaynağıdır" sözüne göre hem devam eden, tekrarlanan, hem de yeni olan bir şey vardır. Yeni olan şey, filozofun her şeyin sudan çıkmış olduğu görüşünde artık herhangi bir allegorik veya mitik ifadenin olmamasıdır. Thales'in "su"yu, deney dünyasında gözlemlenen doğal bir varlıktır. Ancak yine Thales'in şeylerin kaynağı, başlangıcı görüşü onu yaratım efsanelerine yaklaştırmaktadır. Başka deyişle Thales'in teorisi aslında tamamen fiziksel bir teori gibi görünürken onun aynı zamanda metafizik diye adlandırabileceğimiz bir boyutu, anlamı olduğunu farketmekteyiz.[25]

Jaeger ve Cornford'la benzeri bir bakış açısını paylaşan Vernant da Milet felsefesini daha önceki kozmogonilerden ayıran esas farkın mitlerin rasyonelleşmesi, doğa üstünün doğallaşmasında bulunduğu görüşündedir. Ona göre Hesiodos'un evrenin meydana geliş kuramı aslında büyük ölçüde doğal bir süreci tasvir eder. Ancak onda kendisini gösteren büyük kavramsal sınırlandırma çabasına rağmen Hesiodos'un düşüncesi gene de mitiktir. Uranus, Gaia, Pontos gök, yer ve deniz olarak somut görüntülerinde fiziksel gerçekliklerdir. Ancak on-

25 Jaeger, *The Theology*, s.18, 21-22.

lar aynı zamanda eylemleri insanların eylemlerine benzer olan tanrısal güçlerdir ve efsenin mantığı bu çift anlamlılığa dayanır. İki planda yani hem doğal, hem doğa-üstü, metafizik planda iş gören düşünce bir aynı olayı, örneğin yerin ve denizlerin başlangıçtaki ayrılma olayını aynı anda a) görünen dünyada doğal bir olay ve b) asli, temel zamanda tanrısal bir doğurma olayı olarak kavrar. Milet felsefesinin özelliği, işte özellikle bu planların birbirlerinden ayırdedilmesine dayanır.

Aslında bu ayırma da tam bir ayırma değildir; çünkü Miletlilerin unsurları, yani Thales'in suyu, Anaksimenes'in havası, Anaksimandros'un *apeiron*'u, Gaia gibi efsanevi bir şahsiyet değildirler; aynı zamanda ezeli-ebedi olarak canlı, tanrısal ve doğal güçlerdir. Miletlilerin yaratmış olduğu zihinsel devrim, bu güçleri sıkı bir biçimde sınırlandırmaları ve soyut olarak tasarlamalarında yatar. Bu güçler onlarda belli bir fiziksel eseri meydana getirmekle yetinirler ve bu eserin kendisi de soyut bir niteliktir. Miletliler toprak ve ateşin yerine soğuk olan ve sıcak olanı koyarlar. Sıcak olan şey, yani ısıtma, sıcaklık verme fiiliyle tamamen belirlenmiş bir gerçeklik olan şey, artık bu gücünü ifade etmek için Hephaistos gibi efsanevi bir karşılığa ihtiyaç göstermez. Başka deyişle kozmosu meydana getiren ve ayakta tutan güçler, her gün etrafımızda gördüğümüz güçlerle aynı düzlemde ve aynı biçimde iş görürler.[26]

Barnes da daha önce sözünü ettiğimiz eserinin girişinde, Sokrates öncesi felsefe dönemini tanımlarken, bu döneme ait filozofların akılcı özellikleri üzerinde ısrar etmektedir. Ona göre akılcı insanların, doğaüstünü reddetmeleri gerekmez. İlk Yunan filozoflarında teoloji yerini bilime, tanrılar doğa güçlerine terketmiş değildirler. Kanıtlanmamış masallar (unargued fables) yerlerini kanıtlanmış kuramlara (argued theories), dogmalar yerlerini akla bırakmışlardır. Çünkü teoloji ve doğa-üstü de dogmatik veya akılcı bir bir tarzda incelenebilir. Yunanlı filozoflar dindarlık (piety) ve şiirin (poetry) iddialarını reddetmişlerdir, ama bu bütün tanrısal şeylerin ve doğa-üstünün reddini gerektirmemiştir.

---

26 J.P.Vernant, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, II, Paris, 1980, s.102.

Barnes ayrıca akılsal olanın her zaman doğru olan anlamına gelmediğini de hatırlatmaktadır. Ona göre akla dayanan inançlar da yanlış olabilirler ve çoğu zaman da öyledirler. Gerçekten çok az Sokrates-öncesi görüş doğrudur; daha azı ise iyi temellendirilmiştir. Ama gene de bu görüşler önemli ölçüde akılsaldırlar, çünkü kanıtlarla desteklenmişlerdir veya kanıtlara dayanmaktadırlar. Sonuç olarak Barnes, Sokrates öncesi dönem filozofları tarafından ileri sürülen kuramların müminin inanması, dinsizin bilmemesi gereken önermeler olarak ortaya atılmadıklarını, tersine onların akıl sahibi insanların ele alıp inceleyebilecekleri ve tartışabilecekleri akla dayanan önermeler, kanıtlama sonucu olan şeyler olarak takdim edildiklerini, bunun ise az şey olmadığını, tersine "herkesin kanısı olduğu halde ancak bazı insanların düşünceleri olduğu"nu vurgulamaktadır.[27]

Leon Robin'in İlkçağ felsefe tarihine ayrılmış olan ve Fransız dilinde bu konuyla ilgili olarak yazılmış en iyi kitaplardan birini teşkil eden *Yunan Düşüncesi ve Bilimsel Zihniyetin Kaynakları* adlı ünlü eserinin önsözünde de benzeri bir görüş savunulmaktadır. Bu önsözün yazarı olan Berr, Yunan'ın Doğu'dan entelektüel malzemesinin önemli bir kısmını almış olduğu gerçeğine itiraz etmemektedir. Bunlar arasında dinsel mitler, pratik bilgiler, teknik usuller vardır. Zaten hiçbir şeyin hiçten doğmadığı kesindir. Ancak Lange'nin *Materyalizmin Tarihi*'nde dediği gibi "Yunan kültürünün gerçek bağımsızlığı başlangıçlarında değil mükemmelliğinde bulunur."[28] Buna bağlı olarak Berr şunları söylemektedir: "Yunanistan, insan aklını yaratmıştır. Doğulularda "bilen", tanrısal sırların sahibidir. O rahip, peygamber, büyücü, keramet sahibidir. Düşünür, yani kendi gücüyle düşündüğünü ileri süren kişi, tarihte yeni bir olaydır."[29]

T. Gomperz'in Antik felsefe tarihine ayırmış olduğu ve daha önce sözünü ettiğimiz eserinin de *Yunan Düşünürleri* (*Griechische Den-*

---

27 Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s.5.

28 F. A. Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 1. cilt, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, s.33.

29 L. Robin, *La Pensée Grecque et Les Origines de l'Esprit Scientifique*, Paris, 1948, s.XI-XII.

ker) adını taşıması bir raslantı değildir. Gomperz de yukarıda sözünü ettiğimiz diğerleri gibi Yunan düşüncesinin en önemli özelliğinin "zihni" keşfetmesinde, insan aklını yaratmasında veya *tarihte ilk defa akılsal kanıtlamalara dayanan görüşler* ortaya atmasında bulunduğunu düşünmektedir.

Nihayet, daha önce sözünü ettiğimiz ünlü felsefe tarihinde Guthrie de, "Yunanlılarla birlikte Avrupa'da akılsal düşüncenin başlangıçlarında bulunduğumuzu" kabul etmektedir. Yunan düşüncesinde, hattâ düşüncemizin dayandığı soyut kavramların çoğunu kendisine borçlu olduğumuz Aristoteles'te insanı şaşkınlığa düşüren birtakım sabit fikirlerle karşılaştığımız (örneğin gök cisimlerinin canlı oldukları, daire veya küre şeklinin mükemmel olduğu, üç sayısının önceliği gibi...) görüşünde olan Guthrie, Yunan felsefesinin başlangıç döneminde akıl-öncesi, bilim-öncesi, mitik ve antropomorfik tasavvurlarla akılsal ve bilimsel tasavvurlar arasında keskin bir ayrımın olduğunu kabul etmemekle birlikte, gene de bunların ilk kez bu dönemde birbirlerinden ayrılmaya doğru gittiğini söylemekte ve sonuç olarak Thales'i ilk filozof olarak gören geleneğe karşı çıkmak için hiçbir nedenin olmadığını belirtip onunla birlikte akla dayanan açıklama veya bilimsel gözlemin bilim-öncesi çağdan yavaş yavaş ayrılmaya başladığını savunmaktadır.[30]

Bu tartışmaları ve görüşleri özetleyip, konuyla ilgili verileri geniş olarak gördükten sonra bu bölümün başlarında sorduğumuz soruya tekrar dönmek ve şunu söylemek istiyoruz ki, biz de genel olarak yukarıda söylediğimiz özelliklerini, özel olarak ilk, Yunan döneminin felsefenin yine yukarıda özetlemeye çalıştığımız niteliklerini gözönüne alarak tarihte ilk kez Yunan dünyasında başladığını düşünüyor ve onun düşünce tarihinde bir devrim teşkil eden yanını da birçokları ile birlikte şu kavramlarla ifade etmenin mümkün ve doğru olacağına inanıyoruz: Akılsallık, doğallık ve pozitiflik.

Ancak bu özellikler de, birbirlerine bağlı olan ve ancak birlikte, birbirleriyle bağlantılı olarak belli bir anlam ifade eden şeylerdir. Çün-

30 Guthrie, *The Earlier*, s.1.

kü Barnes ve Guthrie'nin haklı olarak işaret ettikleri gibi, herhangi bir dinsel, mitolojik sistem veya açıklama da, temel aldığı unsurlar, kavramlar arasında düzenli, tutarlı, birliği olan bir ilişkiler bütününü oluşturması açısından veya bu anlamda akla uygun, rasyonel olabilir. Nitekim sadece Yunan'da değil, başka toplumlarda da felsefe-öncesi mitolojik-dinsel düşüncenin bu anlamda hayli ileri bir akılsallığa sahip olduğunu kabul edebiliriz. Hattâ çağımızın büyük ideolojik-metafizik sistemlerinin bir yandan büyük ölçüde bir tür efsane olma özelliklerini kaybetmeksizin, son derece ileri bir akılsallığa sahip olduklarını söylememiz mümkündür. Yunan felsefi düşüncesinin akılsallığını oluşturan eden şeyin onun bu akılsallığı büyük ölçüde dünyayı doğal kavramlarla tasvir etmeye çalışan bir bakış açısına dayandırmak istemesinde yattığını söylemek makûl görünmektedir.

Onun pozitifliğinden kastımız ise şüphesiz önermelerini çağdaş anlamda sistemli bir gözlemler bütününe veya deneyler toplamına dayandırarak oluşturması veya sonuçlarının doğruluğunu sınamak için karmaşık doğrulama yöntemlerine başvurmak istemesi anlamında bir pozitiflik değildir; verilmiş olandan kalkarak dünyayı anlamak ve tasvir etmek, insanî ve tanrısal olan da içinde olmak üzere her şeyi doğal olanla açıklamak ve değerlendirmek çabasıdır.

3

Antik Yunan'da Felsefenin Ortaya Çıkışı



"Homeros'un kahramanı özgür bir şekilde tanrısının karşısında bulunur. Ondan bir hediye aldığında mağrurdur... Odysseus'un Poseidon'un öfkesine uğramasında olduğu gibi bir tanrının gazabına uğradığında ise boynunu eğip teslim olmaz, alçak gönüllülükle küstahlık arasında kırılgan bir dengeyi devam ettirerek cesaretle mücadeleyi kabul eder."

B. Snell, *The Discovery of the Mind*, s.34

İ.Ö. 540'larda yapılmış
bir Yunan tabağında
"Dionyzos'un Deniz Yolculuğu".

Thales'ten başlayarak Antik Yunan'da felsefenin hikâyesini anlatmaya başlamadan önce Yunan dünyasında İÖ 6. yüzyılda ortaya çıkan felsefe adındaki bu devrimi sağlayan veya ortaya çıkmasını sağlayan etkenlerle ilgili olarak da bazı şeyler söylememiz gerekir.

Bu konuda da çok farklı düşüncelerin ortaya atıldığını, onunla ilgili olarak dolaylı ve dolaysız birçok etkene dayanıldığını görmekteyiz.

İçlerinde Taine, Werner ve Gomperz'in olduğu bazıları bu konuyla ilgili olarak Yunan coğrafyasının bazı olumlu özelliklerinden, toprak ve iklim şartlarından sözetmektedir.[1]

Başkaları, örneğin Zeller, Yunan dininin belli dogmaları olan bir teolojiye sahip olmaması ve Yunanistan'ta teşkilâtlanmış bir rahipler sınıfının olmayışını en önemli etken olarak görmektedir.[2]

---

1 Gomperz, *Les Penseurs*, s.27-31; Werner, *La Philosophie Grecque*, s.12-13.

2 Zeller bunu savunmakta (*Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, 3. baskı, I. cilt, Leipzig, 1920, s.44 vd.), F. A. Lange (*Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, cilt I, s.29) ve B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 2. baskı, Unwin University Books, 1965, s.70 vd.) buna karşı çıkmakta, Burnet ise İonya'da felsefenin ortaya çıkışını din adamları sınıfının olmayışından çok, din adamları sınıfının ortaya çık-

Bir başka grup, örneğin son bir temsilci olarak Snell bizzat Yunan dininin kendisinde rasyonel düşünceyi olumlu yönde etkileyen bazı unsurların olduğuna dikkat çekmektedir.[3]

Yine bir başka grup Yunan dünyasının Doğu monarşilerinden farklı olan siyasal yapısı, şehir devletlerinin özellikleri, onları demokrasiye götüren olaylar süreci üzerinde ısrar etmektedir.[4]

Bazıları ilk Yunan filozoflarının rasyonalizmini Küçük Asya'nın zengin kentlerinde meydana gelen teknik gelişmeyle açıklamaya çalışmaktadır. B. Farrington'a göre İonyalıların felsefeleri, antromorfik şemalar yerine evrenin mekanist ve enstrümantalist bir yorumunu koyarak devrin sosyal hayatında tekniğin gitgide artan önemine işaret etmektedir.[5]

P.M. Schuhl ise özellikle ekonomik ve sosyal hayatta meydana gelen değişmelerin, örneğin paranın kullanılmaya başlamasının, merkantilist bir ekonominin ortaya çıkışının, yeni bir sosyal zümrenin, yani tüccarların ağır basmasının önemi üzerinde durmaktadır.[6]

Kendi payımıza bütün bu görüşlerde belirli bir doğruluk payı olduğuna inanmaktayız. Bizce bu sözüedilen bütün unsurlar birbirleri üzerinde karşılıklı etkilerde bulunarak Yunan dünyasında felsefenin ortaya çıkmasına olumlu katkılarda bulunmuşlardır. Başka şekilde söylersek, şüphesiz yukarıda sözü edilen etkenlerden hangisinin veya hangilerinin daha ağır bastığı üzerinde bir tartışma mümkün olmakla birlikte, benzeri diğer konularda olduğu gibi burada da genel olarak bu etkenlerin birbirleriyle karmaşık ilişkiler içinde bulunduğu, *bir etkenin bir diğerinin bir bakıma nedeni olması yanında bir başka bakımdan sonucu olması*nın mümkün olduğunu kabul etmek gerekir.

---

mayışını İonya'daki pozitif ve bilimsel düşüncenin varlığıyla açıklamaktadır: Burnet, *L'Aurore*, s.87-88.

3 Snell, *The Discovery*, "The Olympian Gods" Bölümü, s.23-42.

4 Bu görüşün temsilcisi olarak yenilerden F. Châtelet verilebilir. Ancak Châtelet'nin Yunan felsefesinin gerçek başlatıcı olarak Platon'u düşündüğünü de kaydetmemiz gerekir. Ona göre Platon demokratik sitenin dramını anlayan kişi olarak felsefeyi "icat" etmiştir: *Platon*, Paris, 1966, s.27; Krş. s.189, 244.

5 B.M.Farrington, *Greek Science*, I. cilt, Londra, 1944, s.36 vd.

6 P.M.Schuhl, *Essai sur la Formation de la Pensée Grecque*, 2. baskı, Paris, 1945, s.151-175.

İÇ ETKENLER

Yunan dünyasında felsefe denilen ve tarihte ilk defa ortaya çıkan büyük zihinsel devrimi mümkün kılan etkenleri iki ana grupta toplamak doğru olacaktır. Bunlardan birincisi iç etkenler, diğeri dış etkenler olmalıdır. İç etkenler derken esas olarak yukarıda kısaca işaret ettiğimiz türden Yunan coğrafyası, Yunan siyasal sistemi, Yunan dininin özellikleri vb. gibi sadece Yunan dünyasına ait olan, onun kendisinden kaynaklanan etkenleri kastediyoruz. Dış etkenler derken de bir önceki bölümde üzerinde durduğumuz Yunan uygarlığının ve daha özel olarak Yunan felsefesinin doğuşuna katkısı bulunan diğer ve daha eski uygarlıklardan kaynaklanan etkileri kastediyoruz.

Yunan Coğrafyasının Özellikleri

Yunanistan her tarafı denizlerle çevrili küçük, dağlık bir ülkedir. Yunanistan'da bölgeler yüksek ve yılın belli zamanlarında geçit vermeyen dağlarla birbirlerinden ayrılmıştır. Yunanistan'da geniş vadilerin mevcut olmadığını ve toprağın bugün olduğu gibi o zamanlar da ancak çok küçük bir kısmının tarıma elverişli bir durumda bulunduğunu biliyoruz. Buna karşılık kıyılar, uzun, girintili çıkıntılı ve denizciliğe çok elverişli derin, doğal koylara sahiptir. Yunanistan'ın yüzölçümü Portekiz'inkinden küçüktür; buna karşılık kıyılarının uzunluğu İspanya'nınkinden fazladır.

Yunanistan'ın çoğrafyasının bu özellikleri onda İlkçağ'da gördüğümüz gelişmenin bazı tohumlarını taşımaktadır. Önce, bu toprak üzerinde dağılması mümkün olan uygarlık tohumları, daha az engebeli bir ülkeye göre daha fazla devam etme, varlığını koruma ve sürdürme imkânlarına sahipti. Çünkü düz ve savunması olmayan bir ülkeye, örneğin eski Mısır veya Suriye üzerine yönelen tehditler, bu Yunan coğrafyasında bir duvara çarpar gibi çarpıp dağılacaktı. Sonra onda birbirlerinden dağlarla ayrılan ne kadar ayrı bölge varsa, o kadar farklı kültür ortamının ortaya çıkması mümkün olacaktı. Nihayet, çok küçük ve dar bir bölgede yoğun bir nüfusun yaşamak zorunda olması, çok farklı mesleklerden insanları bir araya getirip onların birbirlerini tamamlamaları ve birbirlerinden etkilenmeleri şansını yaratacaktı.

Yunanistan yoksul bir ülkedir. Ancak Thukydides tarafından da işaret edildiği üzere bu yoksulluk bir başka bakımdan onun en büyük şansı olmuştur. Gomperz'in belirttiği gibi, bu yoksulluk üç açıdan entelektüel gelişmeyi olumlu olarak etkilemiştir. İlkin bu durum, Yunanlıları yaşamlarını sürdürmek için mücadeleci olmaya ve bu amaçla da bütün güçlerini seferber etmeye zorlamıştır. İkinci olarak bu yoksulluğun, muhtemel istilacıların fetih arzularını tahrik etmemek gibi olumlu bir sonucu olmuştur. Nihayet bu aynı etken Yunanlıları çok erken bir tarihten itibaren ticarete, gemiciliğe, dış göçlere, koloniler kurmaya zorlamıştır.[7]

Özellikle bu son etkenin, yani kolonilerin Yunanlıların entelektüel hayatı üzerinde çok olumlu bir etkisi olmuşur. Yunanlılar, her dönemde ve her siyasal rejim altında bütün Akdeniz ve Karadeniz kıyıları boyunca sayısız koloniler kurmuşlardır. Krallık döneminde, sürekli savaşlar sonucunda yerlerinden edilen büyük insan kitleleri, denizler ötesinde kendilerine yeni yurtlar aramak zorunda kalmışlardır. Toprak mülkiyeti ve soy asaletine dayanan aristokratik yönetim altında da yoksullaşmış insanları dışarıya göndermek gerektiğinde imdada yine koloniler yetişmiştir. Daha sonra demokrasiye geçilirken aristokratlarla diğer halk sınıfları arasındaki kavgalarda yenilen insanlar da sürekli olarak geleceklerini bu kolonilerde aramak imkânını bulmuşlardır.

Bundan başka Yunanistan'da ekonomi geliştiğinde, sanayi ilerlediğinde bu koloniler bağlı oldukları ana kentlere ham madde kaynakları ve bu kentlerin sanayi ürünlerinin pazarlandığı yerler olarak hizmet etmişlerdir. Bu dönemde yalnızca Milet'in Akdeniz ve Karadeniz kıyıları boyunca kurduğu kolonilerin sayısının seksen civarında olduğu hesaplanmaktadır.

Bu koloniler başka açılardan da Yunan zekasının ve kabiliyetinin gelişmesine hizmet etmişlerdir. Her şeyden önce bu kolonilere gitme ve oralarda yaşama cesaretini gösterenler, şüphesiz Yunanlılar içinde en az zekileri veya cesurları değildiler. Tersine bu adamlar en cesur

7 Gomperz, *Les Penseurs*, s.28 vd.

ve enerji dolu insanlar olmalıdırlar. Onlar geldikleri bu topraklarda, yaşamlarını sürdürmek için en şiddetli mücadeleler vermek, bütün maddi ve zihinsel yeteneklerini seferber etmelerini, geliştirmelerini gerektiren sert koşullarla boğuşmak zorunda kalmış olmalıdırlar.

Bunun yanısıra onlar doğal olarak, ana yurtlarındaki alışkanlıklarından, geleneklerinden birçoğunu bu yeni dünyada kendilerine bir ayak bağı teşkil ettiğini veya faydası olmadığını gördüklerinde terk etmek zorundaydılar. Ayrıca, buralarda kendileriyle temas ettikleri yerli halklar, bu halkların inançları, gelenekleri, Yunanlıları kendi inançlarını, kendi geleneklerini sorgulamaya da götürebilmekteydi. Nihayet buralarda Yunanlılarla, yerli halk arasında doğal olarak birtakım ırksal karışmalar meydana gelmekteydi. Bu karışımın, bugün olduğu gibi o günlerde de olumlu sonuçlar vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Sözünü ettiğimiz insanlar, böylece çeşitli bakımlardan güçlenmek, özgürleşmek, bireyselleşmek imkânını elde edebilmişlerdir. Bütün bunların, kültürel bakımdan ne kadar olumlu sonuçları olacağını kolayca tahmin edebiliriz.

Gomperz haklı olarak, bu birey olarak özgürleşme, güçlenme ve kendine güven duyma özelliklerinin, Yunan şiirinde kendini gösteren tarz değişikliğine nasıl yansıdığına işaret etmektedir. Yüzyıllar boyunca İonya saraylarında veya görkemli evlerin salonlarında duyulan heroik şarkılar yavaş yavaş yerlerini öznel şiir formlarına, lirik şiire bırakmaktaydı. Politik hayatın değişken koşulları ve bunun sonucu olan güvensizlik bireyin kaderine daha büyük çeşitlilik vermekte, karakterinde daha derin iz bırakmaktaydı. Bunlar ise bireyin girişim zihniyetini geliştirmekte ve kendine olan güvenini arttırmaktaydı. Onun artık yurttaşlarına veya partisinin üyelerine, onları cesaretlendirmek veya kınamak için ateşli konuşmalar yaptığını görmekteyiz. O, artık topluma ümitlerini, hayal kırıklıklarını, sevinçlerini, kederlerini, kızgınlıklarını ve küçümsemelerini iletmekten çekinmemektedir. O, artık efsane kahramanlarının başarılarından veya acılarından değil, kendisinden, kendi acıları ve sevinçlerinden sözetmektedir.[8]

8 *A.g.e.*, s.34.

Yunan Siyasal Düzeninin Özellikleri

Sözkonusu dönemde Yunan toplumunda, uygar dünyanın bilinen hiçbir yerinde benzeri görülmeyen ilginç bir siyasal örgütlenme ile karşılaşmaktayız. Bu, şehir devletleri düzenidir. Daha önceleri Mezopotamya'da şehir devletlerinin var olduğu bir gerçektir. Ancak, çok erken bir tarihten itibaren bu şehir devletleri bağımsızlıklarını kaybetmiş ve merkezî imparatorlukların bünyesi içinde ortadan kalkmışlardı. Oysa Yunan dünyasında, Büyük İskender'in fetihlerine kadar merkezî bir imparatorluk kurulamamıştır. Bunun da temelinde gerek coğrafi, gerekse tarihsel nedenler vardır. Coğrafi olarak dağların bölgeleri, denizlerin adaları birbirlerinden ayırması çeşitli bölgelerde ve adalarda birbirleriyle temasları nisbeten az olan özerk yönetimlerin meydana gelmesini mümkün kılmıştır. Tarihsel olarak Dor kavimlerinin istilâsı sonucunda, bunların egemenliklerine tahammül edemeyen daha eski Akha kabilelerinin bir kısmının Batı Anadolu'ya geçmesi ve burada ana yurtlarındaki kabile teşkilâtını aynen uygulamaya imkân bulamamaları; öte yandan Anadolu kıyılarında Hitit krallığı zamanından kalma birtakım şehirler bulmaları ve buralara yerleşmeleri bu yeni tür siyasal örgütlenmenin kurulmasına imkân sağlamıştır. Burada da biraz Yunan tarihinden sözetmemiz yararlı olacaktır.[9]

Yunanistan'ın yerli halkı veya halkları hakkında elimizde bilgi yoktur. İÖ ikinci binin başlarına doğru İndo-Germen bir kökene mensup oldukları tesbit edilen Akhalar Yunanistan'ı işgal etti ve bir süre sonra burada bulunan yerli halkla kaynaştı. Önceleri ilkel olmalarına rağmen, sonraları kültür hayatının her alanında ilerlemeye başlayarak, özellikle İÖ 16. yüzyılden itibaren Girit uygarlığının etkisinde kalarak yüksek, orijinal bir kültür yaratmayı başardılar. Bu kültür, Miken kültürü olarak adlandırılmaktadır.

Ancak İÖ 12. yüzyılın başlarında yine bir karışıklık ortaya çıktı. Trakların işgali altında bulunan Balkan Yarımadası'nın güney-batı bölgelerine İllyrialıların girmesi üzerine yerlerinden oynatılan bazı

9 Ege ve Yunan tarihiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. A. M. Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 2. baskı, Ankara, 1963.

Trak kabileleri, en çok da Frigler İstanbul ve Çanakkale boğazları üzerinden Anadolu'ya geçtiler ve ülkenin batısında ve kuzeyinde bulunan bazı savaşçı kabilelerin de kendilerine katılmasıyla, bir çığ gibi büyüyerek Hitit devletini yıktılar.

.Ege göçleri diye adlandırılan bu göçler, etkilerini Yunanistan'da da duyurdu ve Akhalar bu fırsattan yararlanarak o zamana kadar olduğundan daha büyük ölçüde Anadolu'nun batı ve güneybatı kıyılarına göç etmeye başladılar (Truva destanında da Akhaların Batı Anadolu'yu ele geçirme istekleriyle karşılaşmaktayız). Ama kısa bir süre sonra, yani 1150'lere doğru Doğu Avrupa'daki kavimler kaynaşması sonucunda bu kez Dorlar Yunanistan'a geldiler. Bu yeni kavmin egemenliğini çekemeyen Akha kabilelerinden bir kısmı daha Batı Anadolu'ya göç etti. Buraya göçen Yunanlılar daha önce işaret ettiğimiz gibi birtakım şehir devletleri kurdular. Bu şehir devletleri Anadolu'dan gelen büyük kervan ve ticaret yollarının sonunda bulunduğundan kısa zamanda gelişerek, yüksek kültür merkezleri haline geldiler. Nitekim siyasi hayat önce bu bölgelerde ilerleme kaydeder. Şehir devletleri ve bu devletlerin kendi aralarında kurdukları dinsel veya siyasal nitelikli birlikler önce burada ortaya çıkar. Burada gelişecek kültür, yani İonya kültürü 5. yüzyıla kadar Yunanistan'ın ana karasında ortaya çıkacak olan kültürden her bakımdan üstün olacaktır.

Bu sırada Yunanistan, Akha devletlerinin birer birer ortadan kalktığı, kültür merkezleri ve şatoların yakıp yıkıldığı bir harp ve karışıklık döneminden geçmektedir. Ancak İÖ 1000 yıllarına doğrudur ki, bölge sakinleşmeye ve kendini yeniden toplamaya başlamıştır.

İÖ 1000-700 yılları arasındaki döneme, bazı modern tarihçiler Yunan Ortaçağ'ı demekte ve Batı Ortaçağ'ı ile bu dönem arasında bazı benzerlikler bulmaktadır: Avrupa Ortaçağ'ının başlarında Germenler, yüksek bir uygarlığa sahip olan Roma İmparatorluğu'nu yıkarlar. Yunan Ortaçağ'ının başlarında da Dorlar kendilerinden çok yüksek bir kültüre sahip olan Akhaları yıkarlar. Avrupa Ortaçağ'ı büyük seyahatler ve kıtaların keşfiyle son bulur. Yunan Ortaçağ'ının sonlarında da Yunanlılar uzak ülkelere göçmeye ve buralarda koloniler kur-

maya başlarlar. Sofistlere ayıracağımız bölümün başında görüleceği gibi bizim Yeniçağ'ımız ile Yunanlıların sözünü ettiğimiz Ortaçağ'larının arkasından gelen çağları, yani İÖ 5.-6. yüzyıllar arasında da bazı önemli benzerlikler görmek veya kurmak mümkündür.

Yunanlıların siyasal ve sosyal alanda ortaya koydukları en önemli yenilik olan polis veya şehir devleti, önce Batı Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Bu devletin veya devletlerin ideali, dışa karşı tamamen bağımsız olmak, kendi yasalarını kendisi yapmak, uygulamak ve mümkün olduğu kadar kendi kendine yeterli olabilmektir. Bu dönemde Doğu devletlerinde başta, otoritesinin tanrısal bir kaynaktan geldiğini iddia eden bir hükümdar olmasına ve onun yetkilerinin sınırsız olmasına karşılık, Yunanistan'da her zaman için kralların yetkisi sınırlı olmuş ve onlar yetkilerini halk meclisleri, ihtiyarlar meclisleriyle paylaşmak zorunda kalmışlardır. Zamanla kralların yetkileri daha da sınırlandırılmış ve sonunda onlar ekonomik ve sosyal gelişmelerle zenginleşen, değişen ve güçlenen aristokratlar tarafından kanlı veya kansız devrimlerle ortadan kaldırılmışlardır.

Yunan Ortaçağ'ının başlarında özel mülkiyet yerine kolektif mülkiyetle karşılaşılmaktadır. Ancak daha sonraları özel mülkiyetin doğduğunu ve halkın esas olarak iki tabakaya ayrıldığını, mal ve mülk sahiplerinin ve kabile tarihinde önemli rol oynamış olanların aristokratlar sınıfını meydana getirdiğini görmekteyiz.

Yunan Ortaçağ'ı içinde çok önemli başka bazı gelişmeler de olmaktadır. Yunanistan'ın tarım bakımından yoksul olması, artan nüfusu beslemek için yeterli olmayan topraklar Yunanlıları hayatlarını kazanmak ve sürdürmek için gemiciliğe ve ticarete zorlamaktadır. Yunanlılar ilk zamanlarda uzaklara gitmekten çekinmektedirler. Ancak İÖ 9. yüzyıldan itibaren Yunan gemicilerinin dönemin bilinen klasik sınırlarını aştıklarını görmekteyiz. 8. yüzyıldan itibaren ise sadece Doğu Akdeniz ülkelerine değil, o zamana kadar efsanevî bir yer olarak gördükleri Batı bölgelerine de giderek, bütün Akdeniz bölgesine açıldılar. Yine bu yüzyılın sonuna doğru Fenike ticareti ve sömürgeciliği hemen her tarafta gerilemeye başladı ve Yunanlılar ekonomik üstünlüğü ellerine geçirdiler.

Ulaştırma ve ticaret sistemlerinin gelişmesi sonucu, Yunanlıların Doğu kavimleri ve en çok da Fenikelilerle sıkı ticaret ilişkilerinde bulunmaları Yunan kültürünün gelişmesinde büyük rol oynadı. Yunanlılar 9. yüzyılın başlarında Fenikelilerden yazıyı öğrenip, alfabeyi aldılar. Sonra I. Psammetik zamanında Mısır'la ticarî ilişki içinde bulunmaları, oradan papirüsü almaları gibi olumlu bir sonuç yarattı. Bunun da kültürün gelişmesi bakımından hayati önemi kolayca kavranabilir. Lidyalılar İÖ 700'e doğru parayı kullanmaya başlar; bundan sonra sikke, İonya, Ege Adaları ve Yunanistan'a geçer. Bunun da dönemin ticaret ve ekonomik hayatı bakımından taşıdığı önem tahmin edilebilir. Öte yandan, para ekonomisinin başlamasıyla yeni bir sınıf, tüccar, sanayici, gemici, işçi ve zanaatkarlardan oluşan zengin bir orta sınıf, burjuvazi sınıfı ortaya çıkar. Bu da Yunan Ortaçağ'ı ile Avrupa Ortaçağ'ı arasında görülen bir başka önemli benzerlik olarak kabul edilebilir. Bu yeni sınıf bir süre sonra aşağı halk tabakaları ile ittifak kurup aristokratlara karşı savaş açarak, Yunanistan'ı yüzyıllar boyu kaplayacak olan kronik bir iç savaş ortamına itecektir. Sonunda, bütün Yunan sitelerinde demokrasinin ortaya çıkışına götürecek olan bu süreçte, bir "ara dönem" rejimi olarak yine örneğine ancak Yunanistan'da rastlanan bir başka rejimle karşılaşıyoruz ki, bu da *tiranlık*tır.

Yunanlılar Tiran (*tyrannos*) terimiyle, bazen halk tabakasına, bazen de yüksek sınıflara mensup, fakat alt tabakaların güven ve saygısını kazanmış, bu tabakalara dayanarak bir hükumet darbesi sonucunda iktidarı eline geçirmiş ve tek başına hüküm sürmeye başlamış insanları kastederler. Tiranlarla krallar arasındaki fark, tiranların yasaya uygun olmayan bir yolla iktidara gelmeleridir. Tiranlar genellikle çok kudretli kişiler olmakla, parti kavgalarını ortadan kaldırarak siteleri içinde sükûn ve güvenliği sağlamak ve ahlâkı iyileştirmekle, askeri ve ekonomik gelişmeye önem vermekle, dine ve güzel sanatlara özel bir ilgi göstermekle sivrilmişlerdir. Çünkü onlar, meşru olmayan iktidarlarının güvenliğini halkı memnun etmekte bulmuşlardır. Bunun ise bilimsel, felsefi bakımdan olumlu sonucu şu olmuştur ki bunların zamanında şairler, sanatkârlar, düşünürler, Ortaçağ'ın sonunda İtalyan

şehir devletlerindeki Sforza, Medici ailelerinin zamanında olduğu gibi himaye görmüşlerdir (Bu da Avrupa Ortaçağ'ının sonuyla gösterilen bir başka ilginç benzerliktir). Ancak bunların da dönemi uzun sürmemiş ve iki, üç nesil sonra devrilmişlerdir. Bunların yerine 6. yüzyıl sonundan itibaren demokratik yönetimler geçmeye başlamıştır.

Yunan dünyasının başlangıçlarından felsefenin ortaya çıktığı 6. yüzyıl başlarına kadar uzanan siyasal-sosyal tarihinin bu kısa özeti, felsefenin ortaya çıkışıyla ilgili olarak şu önemli olumlu noktaların altını çizmemize imkân vermektedir: Öncelikle Yunan dünyasında merkezî bir devletin olmaması, bir şehir devleti içinde yaşayan filozofa bu şehrin halkı, yönetimi veya yöneticisiyle bir çatışmaya girdiğinde bir başka şehir devletine geçme ve orada düşüncelerini koruyarak geliştirme imkânını vermiştir. Örneğin Samos Adası'nda, bu şehrin tiranı Polykrates'le arası bozulan Pythagoras, Sicilya'da Agrigentum'a; Atina'da aristokrat sınıfın saldırısı ve kovuşturma tehdidiyle karşılaşan Anaksagoras kendisine kollarını açan Lapseki'ye (Lampsakos) sığınabilmiştir. Yine Atina'da, Büyük İskender'in ölümünden sonra ortaya çıkan Makedonya karşıtı tepkiden kaçan Aristoteles, hayatının son yılını Khalkis'te geçirebilmiştir. Gücü, imparatorluğun en ücra köşelerine kadar uzanabilen Pers tipi merkezî bir devlette ise özgür düşünen biri için böyle bir imkânın olamayacağı açıktır.

Ayrıca krallıktan demokrasiye uzanan bu değişim sürecinde, site içinde ortaya çıkan ve birbirleriyle sürekli olarak mücadele eden sosyal sınıflar, filozofların şahsında en iyi ideologlarını bulmuşlardır. Herakleitos ve diğer birçok Yunan filozofu, örneğin Platon, Pythagoras vb. ile birlikte aristokratik partinin tarafını tutarken, demokratlar da Empedokles, Demokritos, Protagoras'ın şahsında kendi savunucularını bulmuşlardır. Bu farklı görüşlerin ortaya atılması ve savunulması bakımından da, genel olarak Yunan siyasal rejiminin, daha özel olarak şehir devletinin, merkezî bir imparatorluğa oranla ne kadar daha elverişli bir zemini oluşturduğu kolayca tahmin edilebilir.

Bunun yanısıra site devleti, tebaaya yurttaş olma imkânını sağlaması bakımından da önemli bir rol oynamıştır. Platon ideal devletin-

de yurttaşların sayısını 5040'la sınırlandırır. Aristoteles de iyi bir devletin gerek nüfusu, gerekse topraklarının genişliği bakımından belli bir büyüklüğün üzerinde olmaması gerektiği konusunda ısrar eder. Yunanlı, bizim bugünkü demokrasimiz gibi temsilî bir demokrasi kavramını bilmez. O, yurttaşların çeşitli resmî hizmetlere, idari görev ve mevkilere doğrudan atandığı veya katıldığı doğrudan demokrasiye inanır ve onu gerçekleştirmek peşindedir. Felsefenin ortaya çıkabilmesi için özgür bireylerin, özgür düşünürlerin var olmasının büyük önem taşıdığı kabul edilebilir. Bu tür insanların demokratik bir toplumda, böyle olmayan bir topluma göre ortaya çıkma şansının daha fazla olduğu da makûl bir varsayım olarak ileri sürülebilir. Site devletinin, Yunanlıların ideali olan demokratik rejim için zorunlu bir çerçeve olduğunu düşünürsek, felsefenin ortaya çıkması için böyle bir siyasal düzenin ne kadar olumlu bir zemin oluşturduğunu kolayca görebiliriz.

Yunan Dininin Özellikleri

Yunan coğrafyasının, siyasal sisteminin ve site düzeninin, felsefenin ortaya çıkması bakımından taşıdığı olumlu özellikleri böylece özetledikten sonra biraz da Yunan dinini ele almamız gerekir.

Yunanistan'da gördüğümüz ilk düşünsel eserler, destanlardır. Yunan Ortaçağ dünya görüşünü biz bu destanlardan öğrenmekteyiz. Bu ancak 8. yüzyılın sonuna doğru yazıyla tespit edilmişlerdir. Bilindiği gibi, sözünü ettiğimiz bu destanlar, yani *İliada* ve *Odysseia,* Homeros'a mal edilmektedir. Bu destanlarda, Akhalar devrinde çok gelişmiş olan ölüler kültünün Yunan Ortaçağ'ında gerilediğini görmekteyiz. Homeros'ta, ruhun ölümden sonraki hayatı pek sönük çizgilerle tasvir edilmektedir; Akhilleus öbür dünyada bir kral olmaktansa bu dünyada en ağır şartlar altında yaşayan bir ırgat olmayı tercih ettiğini söyler.

8. yüzyıldan itibaren destan şairlerinin etkisi altında Yunanlılar tanrılarını insan şeklinde düşünmeye ve onların heykellerini içine alabilecek ve koruyabilecek tanrı evleri veya tapınaklar inşa etmeye başladı. Ancak bu tapınaklar, tanrı evleri oldukları için müminler onların

içlerine girip dua edemezdi. Dinî törenler, tapınağın önünde yeralan bir sunağın etrafında yapılırdı. Gerek bu dini törenleri idare etmek, gerekse tanrıların heykellerine ve kutsal eşyalarına bakmak işini Hierus denilen rahipler üzerlerine almışlardı.

Ancak bu rahipler, Doğu rahipleri gibi diğer insanlardan üstün, tanrıların özel ilgi veya yakınlığını kazanmış, onların sırlarına vakıf olağanüstü insanlar değildiler. Onlar şehir toplumları veya yönetimleri tarafından seçilen bir tür devlet memurları idiler. Bundan dolayı Yunan sitelerinde, devlet memuru olmak için gerekli şartları taşıyan her yurttaş rahip olabilirdi. Bundan ötürü Yunan'da eski Doğu devletlerinde, örneğin Mısır'da olduğu gibi adetâ devlet içinde devlet meydana getiren bir rahip sınıfı hiçbir zaman için var olmamıştır. Dolayısıyla da, Yunan dini hiçbir zaman için dogmatik bir şekil almamıştır. Her Yunanlı dinini ve tanrılarını kendi dünya görüşüne göre tanımakta, her şair dinsel efsaneleri kendi mizacına ve hayal gücüne göre değiştirmekte özgürdü.

Bu özelliklerin de felsefi düşüncenin, yani özgür düşüncenin gelişmesi bakımından sahip olduğu önem tartışılamaz. Çünkü felsefe, toplumdan tevarüs edilen genel kolektif görüşe, dünya görüşüne itiraz etmek, onu eleştirmek ve onun yerine bilinçli olarak geliştirilen özel, kişisel bir dünya görüşünü geçirmek isteği ve çabası olarak başlamıştır. Kesin dogmalarla belirlenen ve güçlü bir rahipler sınıfı tarafından korunan dinsel bir dünya görüşüne karşı çıkmanın ne kadar zor olacağı açıktır.

Yunan'da rahipler sınıfının bu özel durumu ve Yunan dininin, rahipler tarafından kıskançlıkla korunan bir dogmalar bütününe sahip olmamasının yanısıra başka bazı özellikleri vardır ki, bu özellikler de Yunan'da felsefenin veya daha genel olarak özgür düşüncenin ortaya çıkmasına olumlu katkılarda bulunmuş görülmektedir.

Daha önce Yunan dinini esas olarak Homeros ve Hesiodos'un yarattıkları şeklindeki Herodot'un görüşüne temas ettik. Ancak, bu noktada bir ayrımdan da sözetmek gerekir. Homeros'un tasarlamış veya şekillendirmiş olduğu ~~olduğu~~ tarzdaki Yunan dini Yunanistan'da herkes tarafından tutulmamaktadır. Onun daha ziyade yüksek kültürlü sınıfın din anlayışını temsil ettiğini görmekteyiz. Aşağı halk tabaka-

larının ise hâlâ eski dinlerin kalıntılarını korudukları anlaşılmaktadır. Nitekim Homeros'un dini, hiçbir zaman aşağı halk tabakalarının en eski zamanlardan kalma ilkel inanç ve tapınmalarını ortadan kaldırmaya muvaffak olamayacaktır. Ancak, kültürü yaratan her zaman yüksek sınıf olduğuna göre, bizim bu yüksek sınıfın, yani aristokrat sınıfın dünya görüşünü oluşturmakta Homerosçu dinin etkilerini gözönüne almamızda bir mahzur yoktur.

Belirttiğimiz gibi bu dinde kesin olarak tesbit edilmiş birtakım dogmalar yoktu. Sonra yine Yunan'da bu dinle ilgili olarak devlet içinde devlet oluşturacak tarzda rahipler sınıfının meydana gelmemiş olduğunu söyledik. Ancak Homerosçu çok tanrıcı Yunan dininin, Yunan dünyasında felsefenin ortaya çıkmasını mümkün kılan ve belki bu ikisinden daha önemli olan bir özelliği daha vardır ki, o da bu dinde insanlarla tanrılar arasındaki ilişkilerin tasarlanma biçiminin özelliğidir.

Homeros'un *İliada*'sını okuyacak olursak tanrıların ve tanrılarla evren ve insan arasındaki ilişkilerin şu şekilde tasvir edildiğini görmekteyiz: Her şeyden önemlisi burada tanrılar insan biçiminde tasarlanmışlardır. Oysa gerek daha önceki Yunanistan'da gerekse diğer Doğu uygarlıklarında böyle bir tasavvura rastlamamaktayız. Oralarda tanrıların ya güçlü hayvanlar şeklinde (boğa, şahin, yılan vb.) veya insan başlı hayvan vücutlu varlıklar olarak tasvir edildiğini görmekteyiz.

Öyle anlaşılmaktadır ki, uygarlık ilerledikçe insanların kendilerine olan güvenleri artmakta ve sonunda onlar Homeros'ta olduğu gibi tanrıları insanlar olarak tasarlamaktan çekinmemektedirler. O halde bu dinin kendisi, insana ve insan onuruna, insan kabiliyetine verilen büyük önemi göstermektedir. Snell'in ayrıntılı ve başarılı bir biçimde gösterdiği gibi, Homeros'ta tanrılar insanlara emretmemekte, onlara yalnızca önerilerde bulunmaktadır. Üstelik de bu öneriler insanlara, şüphesiz onlar arasında ileri gelenlere, kahramanlara, son derece yumuşak ve ikna edici bir dille iletilmektedir. Yani insan artık tanrıların bir oyuncağı değildir; onlarla eşit mevkide bulunan bir varlıktır.[10]

10 Snell, *The Discovery*, s.32 vd.

Homeros'un *İliada*'sında karşımıza çıkan dünya, büyük ölçüde vahşilikten kurtarılmış, ehlileştirilmiş bir dünyadır. Bu dünyada insan kaderine hükmeden karanlık, vahşi güçler yerlerini büyük ölçüde bilinçli, aydın iradelere bırakmıştır. Bu dünyada insanlarla tanrılar arasında belki en önemli fark, tanrıların ölümsüz olmalarına karşılık insanların ortadan kalkan varlıklar olmalarıdır. Öte yandan insanlar zaman zaman tanrılara öfkelenebilmekte, onları kovalayabilmekte, hattâ yaralayabilmektedirler. Örneğin Diomedes Afrodit'i, Ares'i yaralar ve ancak Apollon tarafından durdurulur. *İliada*'da sık sık tanrılar veya tanrıçaların baba Tanrı Zeus'a insanları şikâyet etme olayıyla karşılaşmaktayız. Ancak Zeus'un da gücü ve imkânları sınırlıdır. O da olmayacak şeyleri yapamaz; evrenin düzenine aykırı olan olayları gerçekleştiremez. Bundan dolayı Zeus'un kendisinin de sık sık kızdığı, köpürdüğü görülür. *İliada*'da ölümsüz varlıkların iradelerini sınırlayan, ondan üstün olan bir güç de vardır. Bu, Moira veya Kader'dir. Tanrılar da insanlar gibi Kader'e boyun eğerler. Burada doğa yasası anlayışının açık olmayan bir biçimde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Sonra Homeros'un dininde mucizeye, büyüye yer yoktur. Bu bakımdan da Yunan dini ve mitolojisinin – çünkü Yunan'da din mitolojiden ayrılmaz- Yunan felsefi düşüncesine hayli elverişli bir ortam hazırlamış olduğunu görmekteyiz.

DIŞ ETKENLER

Yunan'da felsefenin ortaya çıkmasına imkân veren veya teşvik eden bu iç etkenlerin yanında en önemli dış etken olarak Yunanlıların diğer ve kendilerinden daha eski uygarlıklarla ilişkisini gösterebiliriz. Yunan'da ilk felsefi-bilimsel çalışmaların Batı Anadolu'nun zengin ve müreffeh liman şehirlerinde, örneğin Milet'te, Efes'te, Teos'ta, Klazomenai'de, Samos ve Kos adalarında başlaması bir tesadüf değildir. Bu şehirler hem Doğu'dan, karadan gelen kervan ve ticaret yollarının sonunda bulunuyor, hem de deniz ticaretinin ana merkezlerini oluşturuyordu. Ticari ilişkilerde ise sadece malların değiş tokuş edilmediği, aynı zamanda fikirler, buluşların da bir yandan diğerine geçtiği bilinmektedir.

İlkçağ felsefe tarihçilerinin ilk dönem Yunan filozoflarının çoğuna Mısır, Babil, İran ve hattâ Hindistan'a kadar yolculuklar yaptırmaları bir rastlantı değildir. Thales'in Yunan dünyasına Mısır'dan geometri bilimini alıp getiren ilk kişi olduğu haber verilir. Pythagoras'ın ruh kuramında Hint etkisinden sözedilir. Platon, Mısırlı rahiplere "Yunanlılar, sizler çocuksunuz" sözünü söylettirir. Yine Thales'in İÖ 585 yılında meydana geldiği hesaplanan güneş tutulmasına ilişkin tahmini, ancak Mezopotamyalılar tarafından tutulmuş olan gök cisimlerinin hareketlerine ilişkin cetvelleri (ziyçler) görmüş olmasıyla açıklanabilir. Aristoteles matematik sanatların, kafi derecede boş zamana sahip olan Mısırlı rahipler tarafından yaratılmış olduğunu söyler.

Bütün bunlar Yunanlıların kendilerinin matematik, astronomi gibi bilimler alanında Doğu uygarlıklarına neler borçlu olduklarının bilincinde olduklarını göstermektedir. Bu önemli "alışverişlere" Yunanlıların Lidya'dan parayı, Mısır'dan papirüsü, Fenike'den alfabeyi almış oldukları gerçeğini eklersek, Yunanların Doğu'ya olan borçlarının büyüklüğünü hesaplayabiliriz. Büyük Doğu uygarlıklarıyla ilişkisi sonucunda elde ettiği bütün bu bilgi, buluş ve görüşlerin Yunanlı'ya dünyayı tanıma, bilme, dolayısıyla eski tasavvurlarından şüphe etme, onları soruşturma ve yerlerine bu yeni bilgi ve birikimine uygun bir tasavvur oluşturma yönünde büyük bir atılım sağlamış olduğu şüphesizdir.

4

Kaynaklar ve Kısaltmalar



KAYNAKLAR

Sokrates öncesi filozofların görüşleri hakkında başlıca bilgi kaynaklarımız, bu filozofların eserlerinden daha sonraki filozofların ve felsefe tarihçilerinin yapmış oldukları alıntılar ve bu filozoflar hakkında vermiş oldukları haberlerdir. Sokrates öncesi döneme mensup filozoflardan bazılarının, örneğin Thales veya Pythagoras'ın herhangi bir eser kaleme almış olup olmadıkları bilinmediği gibi orijinal halleriyle hiçbir sözleri daha sonrakilere intikal etmemiştir. Başka bazılarının eserlerinden ise az veya çok sayıda fragmentler veya metin parçaları daha sonraki yazarların eserlerinde araya sokularak veya alıntılanmış olarak bize kadar ulaşmıştır. Bu orijinal metin parçaları bir iki cümleden (Anaksimandros, Anaksimenes) birkaç yüz cümleye kadar (Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Anaksagoras) uzanmaktadır.

Daha sonraki filozoflar ve felsefe tarihçileri içinde, Sokrates öncesi Yunan felsefesi hakkında bize bilgi veren filozofların en önemlileri Platon, Aristoteles, Teophrastos, Sextus Empiricus, Diogenes Laertius (Laerte'li Diogenes) ve daha az tanınan bazı başkalarıdır.

Genel olarak Sokrates öncesi döneme ait filozoflar hakkında ve-

rilen haberlerin, bunları veren kişiler, sözkonusu filozoflara zaman bakımından ne kadar yakınsalar o kadar güvenilir olacaklarını düşünmek makûldür. Ancak bu görüş, bu haberleri veren filozoflarla ilgili olarak ancak bir dereceye kadar ve şartlı olarak doğrudur. Çünkü, bu döneme ait filozoflara zaman bakımından en yakın olan Platon'dur. Gerçekten de Platon, çeşitli diyaloglarında yalnızca çağdaşı olduğu Sokrates ve Sofistler hakkında bilgi vermekle kalmaz; Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Pythagorasçılar vb. hakkında da birçok bilgiyi aktarır. Ancak o, bu filozoflarla ilgili olarak verdiği haberlerde arzu edebileceğimiz ölçüde nesnel olmaktan uzaktır. Çok büyük bir filozof olmasının yanında aynı zamanda büyük bir polemikçi olan Platon, tahmin edilebileceği ve çoğu zaman Sofistlerle ilgili olarak da bilindiği gibi bu filozofları çoğu kez onlarla boğuşmak ve çürütmek için ele alır. Sonuç olarak, onların düşüncelerini, görüşlerini sergilerken takındığı bu tarafgir tutum, genel olarak bütün eserine hâkim olan şiirsel özgürlük ve atıflarının bu özelliğinden ötürü Platon'un, Sokrates öncesi dönemle ilgili olarak çok güvenilir bir kaynak olmadığını belirtmek gerekir.

Buna karşılık, Aristoteles'in Sokrates öncesi felsefe dönemiyle ilgili olarak Platon'a göre daha güvenilir bir kaynak, hattâ çoğu durumda tek kaynak olduğunu söylemeliyiz. O, felsefenin çeşitli dallarına (mantık, metafizik, fizik, psikoloji vb.) tahsis etmiş olduğu özel kitaplarında ele aldığı alan veya disiplinle ilgili olarak kendisinden önce gelmiş kişilerin görüşlerini sergilemeye özel bir özen gösterir. Bu bağlamda özellikle *Metafizik* adlı eserinin birinci kitabı daha önce gelen filozofların bu disipline veya alana ilişkin görüşlerini ayrıntılı olarak sergilemesi bakımından paha biçilemez bir kaynak niteliğindedir.

O halde Aristoteles, birçok alanda olduğu gibi, felsefe tarihi alanında da çığır açmış bir insan ve ilk ciddi felsefe tarihçisidir. Yalnız Platon'a göre daha güvenilir olmakla birlikte, Aristoteles'in de ciddi bir kusuru vardır: O da, daha önce işaret ettiğimiz gibi, kendisinden önce gelen bütün düşünürleri kendisini hazırlayan, kendisinin açık seçik, mükemmel bir biçimde ortaya koyacağı şeyi parça parça ortaya koyan veya belli belirsiz sezen ve yine belirsiz bir biçimde dile getiren insan-

lar olarak görmektedir. Bu özellik ise Aristoteles'in de daha önceki döneme ait filozoflar hakkında verdiği bilgilerin, her zaman yeteri kadar nesnel olmamaları ihtimali veya tehlikesini yaratmaktadır.

Örneğin Aristoteles *Metafizik*'in birinci kitabında, bütün Sokrates öncesi dönem filozoflarını kendisinin ortaya atmış olduğu dört neden kuramı açısından okumaya çalışır. Daha önceki filozofların görüşlerini kendi kuramları açısından okumaya çalışması, bizi haklı olarak Aristoteles'in onları kendi felsefesinin perspektifinden ve muhtemelen haksız olarak inşa ettiği türünden bir düşünceye götürebilir. Bu olgu gerçekten de, bazı felsefe tarihçilerini, Aristoteles'in bu filozoflar ve onların görüşleri hakkında verdiği haberlerde kesinlikle güvenilmez olduğu sonucuna götürmüştür. Ancak bugün genel olarak kabul edilen görüş, Aristoteles'in bu filozoflara onların gerçekten savunmamış oldukları görüşleri mal etmesinin makûl bir nedeni olmadığı, bu filozofların ifade bakımından tam olmasa da en azından içerik bakımından, esas olarak Aristoteles'in kendilerine mal ettiği görüşlere gerçekten sahip oldukları, Aristoteles'in onların felsefesini inşa etmesi değil de belki yeniden inşa etmesinden sözetmenin daha doğru olacağı yönündedir.[1] Bugün bir felsefe tarihçisi olarak Aristoteles hakkındaki genel kanı, onun şüphesiz sözünü ettiği filozofların problem ve görüşlerini sadece kendisinin olan bir terminolojiyle ifade etmekle kalmadığı, aynı zamanda onlara kendi felsefesi ve zihniyetinden de bir şeyler kattığıdır. Ama bunun, Aristoteles'in onlar hakkında verdiği bilgilerin esas olarak doğru ve asıllarına sadık olma özelliğini bozucu, tahrif edici bir ölçü veya mahiyette olduğu düşünülmemektedir.

Yalnız Aristoteles'in kendisi değil, onun tarafından kurulmuş olan okulun, yani Lise'nin diğer mensupları da, Sokrates öncesi filozofların bilgisi bakımından önemli bir yer tutmaktadırlar. Bunların başında da Aristoteles'in öğrencileri ve çağdaşları olan Teophrastos ve Eudemos gelmektedir. Teophrastos tarafından yazılmış olan ve bugün son kitabı olan *Duyu Algıları Üzerine*'den büyükçe alıntıların elimiz-

---

1 Röd, *Die Philosophie der Antike*, s.17.

de bulunduğu artık kaybolmuş olan *Fizikçilerin Görüşleri* adlı eserle, Eudemos tarafından yazılmış olan ve bugün yine kayıp bulunan *Matematik Tarihi*, sözünü ettiğimiz dönemle ilgili iki en önemli kaynak durumundadır. Bugün artık kayıpsalar da onlardan daha sonraki yazarlar o kadar bol alıntılar yapmışlardır ki, bu eserler adeta dolaylı olarak elimizde gibidirler. Teophrastos'un sözü edilen eseri daha sonra aynı yönde yazılacak olan eserlerin, yani filozofların "görüşler"ine (*doksai*, *opiniones*) tahsis edilmiş, teknik adıyla doksografik eserlerin veya doksografilerin ilk örneğini oluşturmaktadır.

Bu tür eserlerin dışında filozofların görüşleri yanında hayatları hakkında da bilgi vermeye çalışan eserler, yani bir biyografiler veya biyografik felsefe tarihi geleneği de vardır ki bunun da en ünlü temsilcisi İS 3. yüzyılda yaşamış olan Diogenes Laertius ve onun tarafından yazılmış olan *Filozofların Hayatları* adlı eserdir (tam olarak *Ünlü Filozofların Hayatları ve Öğretileri*). Diogenes'in eserindeki biyografik pasajlar, daha eski haberlerin orijinal olmayan derlemeleridir. Öte yandan verdiği haberler de çoğu kez önemsiz ayrıntılarla ilgili olup aynı zamanda şüpheli ve çelişik unsurlar içerir. Bununla birlikte, Sokrates öncesi filozofların hayatlarına ilişkin elimizde güvenilir kaynaklar olmamasından dolayı bu eser büyük önem taşımaktadır.[2] Bu biyografik geleneğin başına ise belki yine Aristoteles'in okuluna mensup olan Aristoksenes'i yerleştirmek gerekir. Filozofların görüşleri ve hayatlarına ilişkin bu iki gelenek yanında, felsefe okullarının kendileri içindeki gelişmeleri konu alan farklı bir gelenekten ve bu gelenek içinde yeralan eserlerden de sözedebiliriz. Bu geleneğin de ilk önemli temsilcisi İskenderiye'li Sotion'dur.

Bu belirttiklerimizin dışında farklı felsefe okullarına veya akımlarına mensup olan daha başka bir dizi yazar vardır ki, Sokrates öncesi dönem filozoflarıyla ilgili olarak onlar da bize değerli bilgiler vermektedirler. Bunlar içinde birkaç önemli isim olarak Akademi'ye mensup Plutarkhos'u, Stoacı filozof ve imparator Marcus Aurelius'u, Yeni-Platoncu okulun kurucusu ve en önemli temsilcisi Plotinos'u, yine bu okula men-

2 Diogenes Laertious, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yunancadan çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2002.

sup olan Proclos ve Simpliciuos'u, geç dönem Septik okulun önemli temsilcisi Sextus Empiricus'u, ilk Hristiyan Kilise Babaları arasında yeralan İskenderiye'li Clemens ile Romalı Hyppoliteos'u zikredebiliriz.

Sokrates öncesi döneme ait filozofların gerek kendi eserlerinden bize kadar intikal etmiş olan orijinal metin parçaları, gerekse onlar hakkında daha sonrakilerin verdikleri haberler, yaptıkları göndermeler Diels'in ünlü *Die Fragmente der Vorsokratiker* adlı eserinde bir araya getirilmişlerdir. Diels bu eserinde ayrıca bu Yunanca ve Latince fragmentlerin Almanca çevirilerini de vermiştir. Bu metinin yayımı, daha sonraları yapılan yeni yayınların ve yine önemli Batı dillerine yapılan çevirilerin esasını oluşturmuştur.[3] Bu metin yayınları içinde özellikle Kirk-Raven-Schofield'in yayınını, yapılan çeviriler arasında da yine geçen yüzyılın başlarındaki Burnet çevirisi ile Kirk çevirisini anabiliriz.

Diels'in bu eserinin bütünü değil, bazı bölümleri Kranz baskısından Suat Yakup Baydur tarafından dilimize de çevrilmiştir.[4] Yalnız bu çeviri, bize göre gerek çevirenin klasik döneme ait bir felsefe metninin nasıl Türkçe'ye çevrilmesi gerektiğine ilişkin tuhaf anlayışından, gerekse bu çevirinin yapıldığı sırada bir felsefe dili olarak Türkçe'nin yeterli derecede gelişmemiş olmasından ve nihayet çevirenin kendisinin de eserin önsözünde işaret ettiği gibi orijinal metnin bazı yerlerde çok karanlık ve anlaşılmaz olup, çevirenin de bu pasajları pek anlamamış olmasından dolayı bugün fazla değer ifade etmemektedir. Bu alandaki boşluğu bir ölçüde gidermek amacıyla Sokrates öncesi filozoflara ayırdığımız bu kitapta, özellikle bu filozoflardan zamanımıza kalan orijinal fragmentlerin büyük kısmını Türkçe'ye çevirdik ve çalışmamızda esas olarak onları kullandık. Kitaba aldığımız bu çeviri pasajlarda onların Diels yayınındaki fragment numaralarına gönderme yaptık. Sokrates öncesi filozoflarla ilgili olarak Platon, Aristoteles ve diğer doksografların verdikleri haberler ve bilgiler sözkonusu olduğunda ise her seferinde bu bilgi ve haberlerin kaynağını ayrıca belirtme gereğini duymadık.

3 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, Walter Kranz neşri, 6. baskı, Dublin und Zurich, 1974.

4 S. Y. Baydur, *Antik Felsefe*, İstanbul, 1948.

KISALTMALAR

DK: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch,* herausgegeben von Walter Kranz, Drei Baende, Weidman, 1974 (H. Diels'in Sokrates öncesi filozofların kendi sözleri ve onların hayatları, eserleri, öğretileri hakkında antik yazarların tanıklıkları ve bilgileri, bildirilerini içeren bu eserinde birinciler B, ikinciler A harfiyle gösterilmektedir. DK kısaltmasından hemen sonra gelen sayı ise bu eserde sözüedilen filozof veya yazarların sıra numarasına işaret etmektedir. Nihayet en sonra gelen rakam, filozofun sözü veya onun hakkında yapılan tanıklığın Diels'teki numaralandırılmasına karşılıktır. Herbir filozofa ayırdığımız bölümde DK'ta adı geçen bölümün sıra numarasını bir kere belirttikten sonra yanlış anlama tehlikesinin bulunmadığını düşündüğümüz durumlarda yalnızca fragmentin türü ve rakamını vermekle yetindik).

DL: Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yunancadan çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2003.

Burnet APG: J.Burnet, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Fransızcaya çev. A. Reymond, Paris, 1919.

Brèhier HP: E.Brèhier, *Histoire de la Philosophie, Tome I, L'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris, 1945.

Gomperz PG: T. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce, Histoire de la Philosophie Antique I*, Fransızcaya çev. A. Reymond, Paris, 1928.

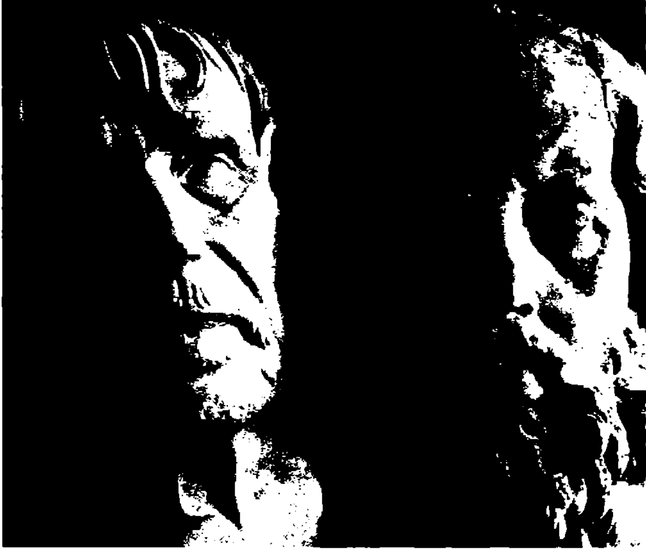
Her. Tarihi: Herodot, *Herodot Tarihi*, çev. Perihan Kuturman, İstanbul, 1973.

Röd PA: W. Röd, *Die Philosophie der Antike, von Thales bis Demokrit* (*Geschichte der Philosophie*, dizisi içinde, cilt I), München, 1978.

İKİNCİ KISIM

1

Yunan Felsefesinin Başlangıçları: Teogoni-Kozmogoniler



"Okyanus (tur) tanrıların babası ve anası Tethys."

Homeros, *İliada*, XIV, 302

"Gerçekte Khaos'du en önce meydana gelen, sonra da Geniş göğüslü Toprak, her şeyin daima sağlam durağı Ve Eros, en güzeli olan ölümsüz tanrıların."

Hesiodos, *Theogonia*, 116-120

Muhtemelen Hesoidos (solda), Homeros'a ait olan ve İ.Ö. 200'lerde yapılmış Roma büstleri.

Yunanistan'da bilimsel-felsefi çalışmaların ortaya çıkabilmesi için gerek coğrafi, gerek siyasi, gerek dinî bakımdan hangi elverişli şartlar olduğunu gördük. Şimdi Yunan felsefesinin ilk izlerini yakalamaya ve ilk Yunan filozoflarında felsefenin nasıl ortaya çıktığını görmeye çalışalım.

Aristoteles Yunan'da *Fizyologlar*, yani *physis*'i, *doğa*yı konu alan ve nedenlerini kanıtlayıcı bir biçimde sergileyen insanlar olarak tanımladığı *Doğa Filozofları*'ndan önce *Teologlar*, yani bilimi efsane formu altında ele alan ve ifade eden kişiler olarak nitelediği bazı insanlardan sözeder. Birinci grubu Thales'le başlattığı gibi ikinci grup içinde de Homeros ve Hesiodos'u sayar.

Homeros ve Hesiodos'un filozof olmadıkları açıktır. Bununla birlikte bu iki şair, özellikle Hesiodos, Yunan'da felsefe öncesi düşüncenin en önemli temsilcileridir. Öte yandan yine Hesiodos'la birlikte, efsaneden felsefeye giden yolun en son durağında olduğumuzu söyleyebiliriz. Başka deyişle Hesiodos, Yunan düşüncesinin evren hakkında az çok sistemli bir tasavvur oluşturma çabasının felsefe öncesi dönemdeki en son ve en mükemmel temsilcisidir. Bu nedenle ilk olarak Ho-

meros-Hesiodos öncesi Yunan düşüncesinin evren tasavvuru hakkında elimizde bulunan bazı verilere dayanarak biraz bilgi vermemiz gerekmektedir.

İnsanlık tarihinde ne kadar geriye gidersek gidelim, her zaman insanın kendisini çevreleyen dünya hakkında birtakım empirik, pratik bilgiler yanında bazı genel tasavvurlara sahip olduğunu görmekteyiz. İlkel topluluklar üzerinde yapılan çalışmaların ortaya koyduğu bir olgu ise onlarda bazı alanlarla ilgili olarak efsanevi açıklamaların varlığının yanısıra kendilerinde doğal-nedensel ilişkilerin apaçık bir biçimde ortaya çıktığı, dolayısıyla efsanevi açıklamalara ihtiyaç göstermeyen bazı alanların her zaman için var olmuş olduğudur. Örneğin, bir sandalın küreklerle ileriye doğru hareket ettirildiği olgusu, en ilkeller için bile açık olan ve dolayısıyla herhangi bir efsanevi açıklamaya ihtiyaç göstermeyen bir durumu yansıtmaktadır. Buna karşılık, zehirli bir bitkinin yenmesi sonucunda insanın bedeninde meydana gelen değişmeler veya tahribat, buradaki nedensel ilişki açık olarak görülemediği için efsanevi bir açıklama denemesine daha elverişli bir olayı ifade etmektedir.

Şimdi bu benzer durumun, felsefe öncesi Yunan toplumu için de geçerli olmuş olduğunu düşünmemiz makûldür. Yani Yunan toplumunda da bir yandan bazı konu veya alanlarla ilgili olarak birtakım empirik, pratik bilgi ve uygulamaların varolduğunu; ama öte yandan onların empirik-pozitif açıklamalarını vermelerinin zor veya imkânsız olduğu alanlarla ilgili olarak, efsanevi diyebileceğimiz açıklamalardan meydana gelen genel bir tasavvur sistemine sahip olmuş olduklarını düşünebiliriz.

Yunan dünyasında yazılı kültür öncesi toplumun sahip olduğu ve deyim yerindeyse insanlığın çocukluk çağına ait olan bu genel tasavvur sisteminin ne olduğunu bilmek için en emin yol; bugün de ilkel bir hayat ve toplumsal örgütlenme aşamasında bulunan topluluklara bakmak ve onların nasıl bir evren tasavvuruna sahip olduklarını araştırmak olabilir. İlkel topluluklar üzerinde yapılmış bu tür araştırmalar sonucunda ortaya çıkan şey ise onların temelde *dinsel-efsanevi diye ni-*

*telendirdiğimiz bir evren tasavvuru*na sahip olduklarıdır. Böyle bir tasavvurun tarihsel kaynakları belli değildir ve onun *bütün bir topluluğun kollektif ürünü olarak* ortaya çıktığını söylemek fazla yanlış sayılmaz.

Bilindiği gibi bu tür ilkel topluluklarda en sık rastlanan şey, animizmdir. Animizm bütün doğayı ve doğal varlıkları bizimkine benzeyen iradelerle donatmak ve canlı varlıklarla, cansız varlıklar arasında herhangi bir ayrım yapmamaktır. Homeros'ta ise bu ilkel dünya tasavvurunun tamamen ortadan kalkmış olduğunu görmekteyiz. Homeros'ta animizmden daha ileri bir dinsel tasavvur düzeyi olan çoktanrıcılığa geçilmiştir. Öte yandan bu çoktanrıcılık bildiğimiz gibi, aynı zamanda antropomorfik bir biçim kazanmıştır.

Homeros'un insan kabiliyetine verdiği büyük önemi gördük. En önemlisi, daha önce işaret ettiğimiz gibi Homeros'ta tanrılar ile insanlar arasındaki ilişkinin doğa yasalarına aykırı bir şekilde meydana gelemeyeceği yönünde bir görüşün ortaya çıkmış olmasıdır. Gerçi Homeros'ta doğa, doğa yasası gibi kavramlar kafi derecede açık değildir. Ancak evrende bir düzen olduğu ve tanrıların bile bu düzene aykırı davranamayacakları düşüncesi belirsiz bir şekilde de olsa varlığını hissettirmektedir.

Son önemli bir özellik olarak Homeros'ta artık büyüye, mucizeye yer olmadığını da bilmekteyiz Buna karşılık onda bedenle ruh arasındaki ilişkiler, farklılık henüz kesin bir biçimde belirlenmiş değildir. Ruhun mahiyeti de açık bir biçimde ortaya konmamıştır.

Sonuç olarak Homeros'ta felsefi bir düşünceyle karşılaşmıyorsak da, daha sonraki filozofların görüşlerine temel teşkil edecek bazı şeylerin hazırlandığını söyleyebiliriz. Düzenli bir evren kavramı bunların başında gelmektedir.

Hesiodos'a gelince, Homeros'tan aşağı yukarı bir yüzyıl sonra (7. yüzyılın başlarında) yaşadığı hesaplanan bu şair, dünya edebiyatında etiyle kemiğiyle bir kişi olarak karşımızda bulunan ilk yazardır. Hesidos'un iki eseri vardır: *İşler ve Günler* ve *Theogonia* veya *Tanrıların Doğuşu*.

Hesiodos'un bu iki eserinden bizi ilgilendiren *Theogonia*'dır. Şair bu eserin başında Musalar'a* (Müzler) hitap ederek onlardan şeylerin hakikatini kendisine bildirmelerini ister. Onlar da Hesiodos'un bu isteğine uyarak, ilkeye kadar çıkıp her şeyin yasalarını ona anlatırlar.

Buna göre her şeyden önce, tanrılardan bile önce karanlıkla kaplı bir Khaos vardı. Bu daha sonra bu kelimenin işaret edeceği anlamda şekilsiz bir madde değildi; kelimenin terminolojisinin de ifade ettiği gibi içinde henüz hiçbir şeyin mevcut olmadığı bir boşluk, uçurumdu. Khaos'un hemen arkasından "her şeyin sağlam temeli" olan Gaia'nın (Yer) ve toprağın derinliklerinde de Tartaros'un (Yer'in en altında, Hades'in bile altında bulunan bölge) varolduğunu veya varlığa geldiğini görmekteyiz. Bunların arkasından ise nihayet Eros (Aşk) kendisini göstermektedir. Khaos'tan Erebos (Karanlık) ve Gece çıkmakta, sonra Gece, Aitheros'u (atmosferin üst bölgesi) ve Hemera'yı (Gündüz) doğurmaktadır. Yer ise kendi payına önce Uranos'u (yıldızlı gök, sonra büyük dağları ve nihayet Pontos'u (Deniz) meydana getirmektedir. Bütün bunların arkasından Yer, Gök'le birleşmekte ve bu birleşmeden de Okyanus nehri çıkmaktadır. Yer ve Gök'ün çocukları olan Kronos ve Rhea ise Tanrı Zeus'un anne babasıdırlar. O halde Olympos tanrıları en son meydana gelen şeylerdir.

Görüldüğü gibi bu, tanrıların şecerelerini ve onların nasıl, hangi sırayla doğdukları, meydana geldiklerini anlatmaya çalışan bir açıklamadır. Bundan dolayı bu eseri *Tanrıların Doğuşu* (teogoni) olarak adlandırmaktayız. Ancak aslında bu ilk varlıkların veya yaratıkların ne oldukları, yer mi kişi mi oldukları pek belli değildir. Daha doğrusu onların birer kişi, birer tanrı oldukları açık olmakla birlikte aynı zamanda birer doğa varlığı veya yer ismi oldukları da anlaşılmaktadır. Bundan dolayı bu teogoni aynı zamanda bir kozmogonidir, yani dünyanın, "evrenin nasıl doğduğu", meydana geldiğine ilişkin bir açıklamadır.

Bu teogoni-kozmogonide bizi asıl ilgilendiren şey şudur: Burada bu teogoninin eski inançların, tasavvurların bir tekrarı olmadığını,

(*) Hesiodos'a göre Musalar Zeus ile Mnemasyne'in kızları olup, dokuz tanedir ve bunlar dokuz gecede doğmuştur.

onun tanrılarla ilgili bütün tasavvurları, bütün hikâyeleri tek bir sisteme indirgemek istediğini görmekteyiz. Bu sistem fikrinin kendisi ise mitolojiye aykırı olan bir fikirdir.

İkinci olarak, Hesiodos'un *Khaos* tasavvuru, onda şeylerin bir başlangıcını düşünmek yönünde açık bir eğilimin varlığına tanıklık etmektedir. Bu da kesinlikle ilkel olan bir fikir değildir; çünkü bir ilkel için şeylerin başlangıcı diye bir şey sözkonusu değildir. Ona göre daima bir şey var olmuştur. Başka deyişle "başlangıç"ın bir problem olarak doğması, bu fikrin hiç de ilkel olmadığını gösterir.

Üçüncü olarak burada şeylerin kaynağını tek bir ilkeye, varlığa indirgemek yönünde bir fikir de vardır. Bunun da ilkel bir fikir olmayıp tersine oldukça gelişmiş bir bakış açısının ürünü olarak ele alınması gerektiği açıktır.

Nihayet burada daha sonraları bütün Yunan felsefesinin temel bir kabulü, aksiyomu olarak ortaya çıkacak bir fikrin, hiçten hiçbir şeyin.çıkamayacağı (ex nihilo nihil est) fikrinin belirsiz bir biçimde ifade edilmiş olduğunu da söylememiz mümkündür. Çünkü her şeyin başlangıcında bir şeyin, *Khaos*'un olduğu, bütün diğer şeylerin bu şeyden sonra geldiği, hattâ ondan çıkmış olduğu düşüncesi, Hesiodos'un her şeyin başlangıcında bir şeyin olması gerektiği, aksi takdirde hiçten bir şeyin çıkmasını kabul etmek gerekeceği ana düşüncesinin belli belirsiz bilincinde olduğunu göstermektedir.

Gerek bu şeylerin başlangıcı kavramı gerekse bütün şeylerin kendisinden çıkmış oldukları tek bir şey kavramı ve sonunda hiçten hiçbir şeyin çıkamayacağı düşüncesi bize Hesiodos'un belki kendisine rağmen yakın gelecekte ortaya çıkacak olan İonya düşünürlerinin öncüsü olduğunu göstermektedir.

Hesiodos'un teogonisi veya kozmogonisi bu döneme ilişkin olarak elimizde bulunan tek teogoni veya kozmogoni değildir. İÖ 6. yüzyıldan kalma daha başka teogoniler veya kozmogoniler de vardır. Bunlar Syros'lu Pherikides'in, Epimenides'in, efsanevi Musa'nın ve Orpheusçuların kozmogonileridir.

Aslında bu kozmogoniler zaman bakımından Hesiodos'tan ol-

dukça ileri bir zamana aittirler; yukarıda belirttiğimiz gibi 6. yüzyıldan kalmadırlar. Hattâ bundan dolayı onların Milet Okulu'nun filozoflarından sonra geldikleri söylenebilir. Hiç olmazsa Pherikides'in Anaksimandros'un çağdaşı olduğu tahmin edilmektedir.

Ayrıca onlar üzerinde gerçekten Milet Okulu filozoflarının, örneğin Anaksimandros ve Anaksimenes'in etkileri de gözlemlenmektedir. Bundan ötürü onların belki Milet Okulu'na mensup filozofların görüşlerinin sergilenmesinden sonra ele alınmaları daha uygun olacaktır. Nitekim bazı Yunan felsefe tarihçileri böyle yapmaktadırlar.

Bununla birlikte Aristoteles, onları Homeros ve Hesiodos gibi teologlar olarak nitelendirdiği yazarlar arasında anmaktadır. Daha doğrusu o, bu kozmogoni yazarlarını yarı-teologlar olarak görmektedir. Her halükârda onlarla, Thales ve onun ilk örneği olduğu diğer filozoflar arasında kesin bir ayrım yapmakta ve yine hiç olmazsa zihniyet bakımından onları, filozoflardan önce gelen teologlara daha yakın görmektedir. Bundan dolayı bu teologlar veya yarı-teologların görüşlerine de felsefe öncesi döneme ayırdığımız bu bölümde kısaca temas etmemiz doğru olacaktır.

Önce Pherikides'in görüşlerinden sözedelim: Onun elimizde sadece birkaç fragmentinin bulunduğu *Pentemycos* (Beş Hücre) adlı manzum bir eserin yazarı olduğu anlaşılmaktadır. Pherikides beş ilkeyi kabul etmektedir. Bunlar ezeli olarak varolan *Khronos* veya Zaman, dünya üzerindeki hayatın en yüksek ilkesi olan Zeus (Pherikides onu *Zas* adıyla çağırmaktadır), Yer tanrıçası olan *Khtonia*, *Sis* ve *Karanlıklardır.* Khronos'un tohumlarından Ateş, Hava ve Su doğmuştur. Bunlardan ise çeşitli tanrı kuşakları çıkmıştır.

Sözü edilen bu temel varlık veya maddelerin her biri başlangıçta dünyanın özel bir bölgesini işgal etmişlerdir. Ancak daha sonra tanrılar arasında nedenini bilmediğimiz bir kavga çıkmıştır. Bu kavgada yılan-tanrı Ophienus, kendi birlikleriyle, Khronos ve diğer tanrılarla savaşmıştır. Bu kavga veya savaşın sonunda savaşan tanrılardan biri, Pherikides'in muhtemelen Babil kaynaklı bir kelime olan Ogenos diye çağırdığı ve Yunanca Okyanus adını taşıyan varlık, denizin derinlikle-

rine atılmıştır. Zeus veya Zas dünyaya şekil verdikten sonra aşk tanrısı Eros'a dönüşmüştür. Sonra "muhteşem ve güzel bir elbise yapmış, bunun üzerine dünyanın, Ogenos'un imgesini dokumuştur."

Bu teogoni-kozmogoninin daha ileri ayrıntılarına girmiyoruz. Onun da, Hesiodos'un teogoni-kozmogonisinin benzeri bir zihniyetten hareketle geliştirilmiş olduğuna şüphe yoktur. Burada tanrıların doğuşu, aynı zamanda evrenin meydana gelişi anlamına gelmektedir. Burada da yoktan hiçbir şeyin çıkmadığı, evrende her zaman için varolan birtakım varlıklar olduğu, geri kalan şeylerin ise bunlardan ve belli bir sıraya göre ortaya çıktığı şeklinde bazı düşünceler vardır. Burada belki Hesiodos'tan daha ileri olan düşünce; evrende bulunan şeylerin çokluğunu temelde veya başlangıçta yeralan sınırlı sayıdaki asli varlıklara geri götürme düşüncesidir. Bu konuda Pherikides, Milet filozoflarıyla uyuşmaktadır. Yalnız onlardan, ele aldığı ana maddenin sayısını çoğaltma bakımından ayrılmaktadır. Çünkü, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi bütün Milet filozofları her şeyin kendisinden çıktığı veya her şeyin temelinde bulunan ana maddeyi, tözü, tek bir şey, su, hava veya sınırsız olan (*apeiron*) olarak kabul edeceklerdir.

Pherikides, yine bu filozoflarla, örneğin Anaksimenes'le, ikinci dereceden tanrıları da bu ana maddelerden türetmek konusunda anlaşmaktadır. Belki de bundan dolayı Aristoteles onları saf filozoflar olarak değil de yarı-filozof, yarı-teologlar olarak adlandırmaktadır.

Pherikides'le Hesiodos'un ortak olarak paylaştıkları bir diğer tema, dünyanın bugünkü düzeninin tanrılar arasındaki bir kavgadan sonra ortaya çıktığı temasıdır. Herhalde Pherikides'e de, dünyanın bugün içinde bulunduğu bu düzenli durumun bir başlangıç durumu olamayacağı, bunun ancak iyi ve akıllı kuvvetleri temsil eden tanrıların kötü kuvvetlere veya kötü tanrılara galebe çalması sonucunda ortaya çıkmış bir durum olduğu düşüncesi kılavuzluk etmektedir. O halde kaostan kozmosa geçiş düşüncesi Hesiodos'ta olduğu gibi Pherikides'te de vardır.

Nihayet yine bu iki kozmogonide de, dünyanın çeşitli varlıklarının meydana gelişini bir tür doğum olarak görme düşüncesi mevcuttur. Anlaşıldığına göre, dünyanın bir başlangıç halinden ve bu başlan-

gıçta bulunan ana maddelerden şimdiki hale geçiş sürecini anlamaya ve açıklamaya çalışan insan zihni, bunun için kendisine etrafında gördüğü ve en alışık olduğu bir meydana getirme biçimini örnek almıştır. Bu, canlıların üreme biçimidir.

O halde bu kozmogonide de, Hesiodos'un temalarının ve açıklama modelinin tekrar edilmiş olduğunu görmekteyiz. Hesiodos ve Pherikides'in teogoni-kozmogonileri felsefe öncesi düşüncenin, mitik (efsanevi) düşüncenin, ilerde felsefenin ele alacağı temaları nasıl ele aldığını, onları kendi tasavvur dünyası içinde nasıl şekillendirdiğini ve ilk filozoflara neleri miras bıraktığını ve nihayet ilk filozofların rasyonel açıklamalarıyla, bu mitologların mitik açıklamaları arasında ne kadar çok şeyin ortak olduğunu göstermektedir. Anlaşıldığına göre, daha önce de değindiğimiz gibi, bundan sonra gelecek olan dönemde, gerçek anlamda Yunan felsefesinin ortaya çıkacağı dönemde yeni olarak kendini gösterecek olan şey; ne ilgiler, kaygılar ne de problemler olacaktır. Gerçekten yeni olanı, bu problemleri ele alma zihniyetinin kendisi oluşturacaktır. Felsefe denilen bu zihniyet devrimini mümkün kılan veya olumlu olarak teşvik eden şartların neler olduğuna ise daha önce değindik. O halde artık Aristoteles'in ilk filozof, filozofların atası olarak adlandırdığı Thales'e geçebiliriz.

2

Thales



"O (Thales) neyin zor olduğunu sorana: "Kendini tanımak"; neyin kolay olduğunu sorana: "Başkasına akıl vermek"; neyin en tatlı olduğunu sorana: "Kavuşmak"; tanrının ne olduğunu sorana:"Başı sonu olmayan şey"; gördüğü en acayip şeyin ne olduğunu sorana: "Yaşlı bir tiran"; insanın talihsizliğe en kolay nasıl katlanacağını sorana: "Düşmanlarını daha kötü durumda gördüğü takdirde"; en iyi ve en doğru nasıl yaşayacağımızı sorana: "Başkalarında kınadığımız şeyi kendimiz yapmadığımız takdirde" (diye cevap vermiştir)"

(*DL* I, 2).

Thales'in İtalya'da
Museo Capitolino'da bulunan bir büstü.

Yunan felsefesi Milet Okulu'yla başlar. Milet Okulu'nun ilk temsilcisi olarak ise Aristoteles tarafından Thales zikredilir. Thales'e ait elimizde kendi elinden çıkmış hiçbir metin veya metin parçası mevcut değildir. Daha İlkçağ'da ona mal edilen eserlerin kendisinin olmayıp, sahte oldukları bilinmektedir. Thales hakkındaki bilgileri kendilerinden edindiğimiz başlıca kaynaklarımız Herodot, Aristoteles, Teophrastos ve Diogenes Laertius'tur.

HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Thales'in İÖ 625/4-546/5 yılları arasında yaşamış olduğu hesaplanmaktadır. O halde Yunan dünyasının ünlü yedi bilgesinden biri olan ve Atina'ya yasalar hediye etmiş bulunan Solon'la, yine ünlü Lidya kralı Karun'un veya Krezüs'ün (Kroisos) çağdaşıdır. Baba tarafından Karia'lı, anne tarafından Fenike'li olduğu ileri sürülmektedir. Ancak kendisi doğma büyüme Milet'lidir.

Gelenek bize Thales'i çeşitli ve değişik kılıklar altında göstermektedir. Örneğin Platon, daha önce de belirttiğimiz gibi *Theaitetos*'da onu, yıldızları incelerken önünde bulunan kuyuyu görmeyerek

içine düşen dalgın, dış dünyadan tamamen uzak bir bilim adamı olarak takdim etmektedir (174 a). Ancak Aristoteles bunun tersine onu zeytinyağı üzerinde karaborsa yapan çok başarılı bir işadamı olarak göstermektedir. Bilindiği üzere zeytinin bir var yılı, bir de yok yılı vardır. İşte Thales bu var yıllarından birini önceden tahmin ederek, elindeki bütün parasını bölgede bulunan zeytin ezme makinelerinin tümünü kiralamaya ayırmış, o sene ürün bol gelince de bu ezme makinelerini çok fahiş fiyatlarla ihtiyacı olanlara kiralamış ve bundan büyük bir servet kazanmıştır (*Politika*, II, 1259 a 6).

Herodot ise bize Thales'ın Lidya'nın Persler tarafından yıkılmasından önce, İonya yurttaşlarına Lidya istilâsına karşı koyabilmek için başkenti Teos olacak bir federasyonda örgütlenmeleri yolunda bir tavsiyede bulunduğunu söylemektedir (*Her. Tarihi*, I, 75, 170). Bu İonyalılar tarafından dikkate alınmayacak, çok akıllıca bir öneridir. Yine Herodot, Thales'in Lidya kralı Alyattes ile Med hükümdarı Kyaksares arasında yapılan savaş sırasında meydana gelen güneş tutulmasını önceden tahmin ettiğini ve bunu İonyalılara söylediğini bildirmektedir (*Her. Tarihi*, I, 74 vd.).

Bir başka rivayete göre Lidyalıların Medlere karşı yaptıkları bir seferde Kızılırmak'ı rahatça geçebilmeleri için bu nehrin kenarında bir kanal kazdırmış, Kızılırmak'ın sularını ikiye böldürmek suretiyle seviyesini alçaltmış, böylece onun üzerinde rahatça bir köprü kurulmasını sağlamıştır (*Her. Tarihi*, I, 75).

Denizci bir şehir devleti olan Milet'in gemicilerine denizde yönlerini kaybetmemeleri için Küçük Ayı takım yıldızını yön tayin etmede esas olarak almalarını öneren ilk kişinin de Thales olduğu söylenmektedir. Öte yandan, Aristoteles'in öğrencisi ve Yunan dünyasında matematik ve astronomi tarihine ait ilk eserin yazarı olan Eudemos, Thales'in Mısır'a gittiğini ve oradan geometri bilimini ilk kez Yunanistan'a getirdiğini, ayrıca kendisinin geometri alanında biri bugün de kendi adıyla bilinen (Bir dairede çapı gören çevre açı, dik açıdır) birçok teoremin bulucusu olduğunu söylemektedir. Bu teoremler arasında, her ikizkenar üçgenin taban açılarının birbirine eşit olduğu, birbirini kesen

iki doğruda ters açılarının birbirine eşit olduğu, bir dairenin çapla iki eşit kısma bölündüğü teoremleri de vardır (DK. 11, A 20).

Eudemos'un Thales'e mal ettiği iki buluş ise, onun bir kulenin tepesinden denizdeki gemilerin uzaklıklarını ve Mısır piramitlerinin yüksekliklerini ölçmesine ilişkindir. Eudemos birinciyle ilgili olarak Thales'in birbirlerine eşit üçgenlerle ilgili geometrik bir teoremden yararlandığını, ikinciyle ilgili olarak ise daha pratik bir akıl yürütme yaptığını söylemektedir: Bu akıl yürütme insanın gölgesinin boyuna eşit olduğu bir anda, piramidin gölgesinin de onun boyuna eşit olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Herodot'un Nil Nehri'nin her yaz başında taşmasına ilişkin olarak verdiği üç açıklamadan birincisinin, yani bu taşmanın nedeninin yaz rüzgârları olduğu kuramının da gerçek sahibinin Thales olduğu anlaşılmaktadır (*Her. Tarihi*, II, 20).

Bütün bu haberler veya bildiriler, Thales'in kişiliğinde çok yönlü bir insanla karşılaştığımızı göstermektedir. Anlaşıldığına göre, o aynı zamanda tüccar, devlet adamı, mühendis, matematikçi ve astronomdur. Thales matematik ve astronomiye ilişkin bilgilerini herhalde Mısır ve Babil'e yapmış olduğu ileri sürülen yolculuklarında kazanmıştır. M. Ö. 585 yılının 28 Mayıs'ında meydana geldiği hesaplanan güneş tutulmasını önceden tahmini, onun Babil astronomisinin sonuçlarından yararlanmış olduğunu göstermektedir. Çünkü bu dönemde Yunan dünyası henüz bu tür bir tahmini mümkün kılacak kadar gelişmiş astronomi bilgisine sahip değildi. Buna karşılık Babillilerin yüzyıllardan beri gök cisimlerinin hareketlerini gözlemlemelerine dayanarak biriktirdikleri cetveller mevcuttu.

Öte yandan astronomi hakkındaki bu ileri bilgisi, sahibi olduğunu bildiğimiz ilkel dünya tasavvuruyla hiç uyuşmamaktadır. Çünkü Thales'in dünyayı su üzerinde yüzen bir tepsi gibi düşündüğü bildirilmektedir. Onun Mısır piramitlerinin yüksekliğini ölçtüğü, Nil'in taşmasıyla ilgili yukarıda sözünü ettiğimiz kuramı ileri sürdüğü yönündeki rivayetler ise Mısır'a gerçekten gitmiş olabileceğini göstermektedir.

ÖĞRETİSİ

Thales'in asıl anlamında felsefi düşüncelerine gelince, bu konudaki ana kaynağımız Aristoteles'tir. Aristoteles, Thales'in felsefi görüşleri hakkında bize bazı bilgiler vermektedir, ama bunların hangi yollarla kendisine geldiği, onlarla ilgili olarak hangi kaynaklara dayandığı ve Thales'in bu görüşlerinin hangi akıl yürütmelerinin veya gözlemlerinin sonucu olarak ortaya çıktığı hakkında fazla bir açıklama getirmemektedir. Bu sonuncu hususa ilişkin olarak, sadece kendisinin de birer "tahmin" olduğunu kabul ettiği bazı akıl yürütmelerde bulunmaktadır.

Su, Her Şeyin Arkhesi, İlkesi veya Doğasıdır

Aristoteles'in Thales'e mal ettiği görüşleri üç noktada toplamamız mümkündür:

1) Su, her şeyin arkhesi, ilkesi, doğası, nedeni veya tözüdür (*Metafizik*, 983 b 20);

2) Dünya, suyun üzerinde yüzer (*De Caelo*, 294 a 28) ve nihayet;

3) Her şey, tanrılarla doludur (*De Anima*, 411 a 7).

Bunlara mıknatısın canlı olduğu, çünkü demiri kendine doğru çekme gücüne sahip olduğu yönündeki görüşünü de ekleyebiliriz (*De Caelo*, 405 a 19; DK. 11, A 22, 23).

İlk önerme, Thales'in tüm Milet felsefesinin ana problemine; her şeyin kendisinden geldiği, kendisine gittiği, kendisinden yapıldığı şeyin, değişenin altında değişmeden kalan, varlığını devam ettiren şeyin ne olduğu sorusuna, evrende en çeşitli ve değişik kılıklar altında kendisini gösteren unsurlardan biriyle, yani *su* ile cevap verdiğini göstermektedir. Acaba Thales'i bu görüşe götüren nedenleri tahmin edebilir miyiz veya bu görüşü ileri sürmesinde etkili olan muhtemel etkenlerden sözedebilir miyiz? Aristoteles'e göre onu bu inanca, yani suyu ana madde olarak kabul etmeye götüren şey, her şeyin sıvımsı bir varlıktan beslendiğine ve sıcağın kendisinin de ondan çıkıp onunla yaşadığına ilişkin gözlemi olmuştur. Bunun yanında, yine Aristoteles'e göre, Thales'i suyu "töz olarak" kabul etmeye götüren diğer bir neden,

her şeyin tohumunun nemli bir yapıda olduğuna ve suyun, nemli şeylerin doğasının kaynağı olduğuna ilişkin diğer bir gözlemi olmuş olmalıdır (*Metafizik*, 983 b 20-27).

Thales'in kendi kişisel gözlemlerinden hareketle suyun her şeyin ilkesi olduğu görüşüne gittiğini söyleyen Aristoteles, hemen arkasından eski kozmologların da dünyayı aynı şekilde tasarlamış olduklarını sözlerine eklemekte, yani bir bakıma bu görüşün pek de orijinal olmadığını, Thales'in bu eski kozmogonilerden etkilendiğini ima etmektedir (*Metafizik*, 983 b 27-a 5).

Gerçekten de, Thales'in her şeyin aslının su olduğu veya her şeyin aslında su olduğu görüşünün kendi orijinal buluşu olmadığını hissettiren birçok işaret vardır. Thales'ten çok önceleri Mezopotamya'da kaleme alınmış olan ünlü *Yaratılış* şiirinin başında benzer bir görüşe rastladığımız gibi Yunan dünyasında Homeros, dünyanın Okyanus'un ortasında yüzen bir kara parçası olduğunu söylemekteydi. Nihayet bu tasavvurun insanlığın en eski çağlardan bu yana sahip olduğu kolektif tasavvurlarından birini oluşturduğunu söylememiz de mümkündür; çünkü semavî dinlerin hepsinde bulunan "Tufan" efsanesi bu görüşün bir başka versiyonu olarak yorumlanabilir.

Bununla birlikte Thales'e, kendi gözlemleri de bu görüşü telkin etmiş veya eski tasavvurlardan miras aldığı bu görüşü kuvvetlendirmiş olabilir. Bu gözlemler neler olabilirdi? Onlar yukarıda Aristoteles'in kendilerinden söz ettiği şeylere benzer şeyler olmalıdırlar. Örneğin Thales, Nil nehrinin taşmalarından sonra Mısır'da Nil deltasında hayat fışkırdığını görmüş ve Herodot'un "Mısır, Nil'in bir hediyesidir" görüşüne benzer bir görüşle "Hayat, suyun bir hediyesidir" görüşüne varmış olabilir.

Sonra yine Thales, belki bundan daha da açık ve önemli bir gözlem yapmış veya böyle bir gözlemden hareket etmiş olabilir: Bu suyun donduğu zaman buz gibi katı, ısındığı zaman su buharı gibi gaz halinde olma imkânına sahip bir varlık olduğuna ilişkin gözlemdir. Dünyadaki bütün varlıklar hemen hemen bu üç halden birinde, yani ya sıvı, ya katı, ya da gaz halinde ortaya çıktıklarına, öte yandan suyun kendi-

si bu üç hale de bürünebildiğine göre, bundan varolan her şeyin aslının su olduğu görüşüne geçmek herhalde makûl bir çıkarsama olacaktır.

Öte yandan Thales, suyun bütün canlıların bedeninde miktar olarak işgal ettiği büyük yerle, işlev olarak sahip olduğu büyük önemi görmüş veya onlar üzerinde düşünmüş olabilir.

Nihayet belki bütün bunlardan daha olası olarak, daha önce işaret ettiğimiz gibi o eski mitolojik dünya tasavvurlarından suyun bir tanrı veya mitolojik bir varlık olarak her şeyin kaynağında bulunduğu görüşünü almış, ancak sözkonusu mitolojik varlığı veya tanrıyı bu kılığından çıkarıp, doğal halde etrafımızda gördüğümüz fiziksel suya indirgeyerek sözünü ettiğimiz görüşünü ortaya atmış olabilir.

Her Şey Tanrılarla Doludur

Thales'in her şeyin tanrılarla dolu olduğu yolundaki diğer önemli bir görüşü ile ilgili kaynağımız yine Aristoteles'tir. Aristotoles buna *Ruh Üzerine* (*De Anima*) adlı kitabında âlem ruhunun varlığını ileri süren filozofları eleştirirken temas eder. Ancak Aristoteles bu konuda ihtiyatla davranır ve Thales'in belki bu bağlamda olmak üzere her şeyin tanrılarla dolu olduğu görüşünü savunduğunu söyler (411 a 7-9). Daha sonra bu görüşü kendi bağlı oldukları sistemler ve kuramlar içinde yorumlayan İlkçağ yazarları ise Thales'e bir âlem ruhu, her şeyi sudan meydana getirten bir tanrısal ruh anlayışı izafe ederler. Bu arada Thales'in "her şeyin tanrılarla dolu olduğu" görüşünün onun bir tanrıtanımaz olup, olmadığı yönünde bazı tartışmalara yol açmış olduğunu da kaydedelim.

Bununla birlikte bu "her şeyin tanrılarla dolu olduğu" görüşü, onun mıknatıs taşının demiri hareket ettirme gücüne sahip olduğu için canlı olduğu görüşüyle birleştirilince, akla daha yakın bir açıklamayı da mümkün kılmaktadır: Thales her şeyin esrarengiz, canlı güçlerle dolu olduğuna inanmaktadır; mıknatısın demiri çekmesi olgusundan hareket etmekte, bu olguyu genelleştirerek bütün varlıkların içine yerleştirmektedir. Thales'in canlı ile cansız arasındaki ayrımı gözönünde tutmayıp her şeyin ruhu veya canı olduğuna inandığını düşünürsek, bu

durumda her şeyin tanrılarla dolu olması, Thales için her şeyin canlı güçlere sahip olması anlamına gelebilir. Bununla birlikte, Thales'in bu durumda tanrı sözcüğünü, içinde yaşadığı Yunan dünyasında insanların çoğunluğunun bu sözcüğe geleneksel olarak verdikleri anlamdan farklı bir anlamda kullandığını kabul etmek zorundayız.

Madde, Canlıdır

Maddeyi canlı olarak kabul eden görüşe hilozoizm adı verilir. Bu, dilimizde *canlı maddecilik* olarak karşılanması mümkün olan Yunanca madde (hyle) ve canlı (zoon) kelimelerinden oluşturulmuş bir terimdir. Thales'in bu anlamda bir *hilozoist* (canlı maddeci) olduğu, yani maddeyi canlı olarak kabul eden düşünürlerin başında geldiği söylenir. Yalnız bu terim, Burnet'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bizi bazı yanlış anlamalara da götürebilir. Eğer bunu maddeyle, ruh veya tin (spirit) arasında bir ayrımı kabul etmeden maddenin kendisinin canlılık, hareket ve düşünme özelliklerine sahip olduğunu ileri süren bir görüş olarak anlıyorsak, bu tür ince bir ayrımın Thales için sözkonusu olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü yine Burnet'in haklı olarak işaret ettiği gibi gerek Thales'in içinde yaşadığı çağda gerekse daha sonraki dönemde uzun bir süre, Demokritos veya Platon'a kadar, maddeyle ruh arasındaki ayrım inkâr edilebilecek kadar kesin bir tarzda ortaya konmamıştır.

THALES'İN ÖNEMİ

Thales'in önemi neredesdir? Onun felsefe için önemi; ilk kez "Evrenin arkhesi, tözü nedir?" sorusunu ortaya atmasında ve bu soruya cevap olarak da ilk kez efsanevi-dinsel içerik taşımayan, lâik-natüralist bir açıklama vermeye çalışmasındadır. Thales'in bu soruya verdiği cevabın kendisinden çok bu cevabın *tür*ünün önemli olduğunu söylemeliyiz. Thales'le birlikte ilk kez ve açık seçik olarak efsaneden bilime veya felsefeye geçişi görmekteyiz.

Thales'in sorduğu sorunun kendisine gelince, onun kendisi de birkaç bakımdan önemlidir: Birinci olarak "her şeyin tözü, arkhesi;

farklı şeylerin altında bulunan ana varlık, kalıcı varlık" anlayışı, "hiçten hiçbir şey çıkmaz" görüşünün açık bir ifadesidir. Gerçi bu görüş, bir önceki bölümde işaret ettiğimiz gibi, Hesiodos'ta da vardır; çünkü o da *Theogonia*'sında ve kozmogonisinde her şeyin başlangıcı ve kaynağının nereden geldiğini araştırmaktadır. Bu ise onun bir yokluktan çıkamayacağının farklı bir biçimde ifadesidir. Ancak bu görüş, Thales'te daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Yine bu sorunun ortaya atılması, Thales'in çokluğun içinde veya altında birliği aramakta olduğunu göstermektedir. Onun çokluğun altında bulunan birliğin ne olduğuna ilişkin cevabı önemli değildir; önemli olan şeylerin çokluğu içinde veya altında bir birliğin olduğu veya olması gerektiği yönündeki düşüncenin kendisidir.

Thales'in kabul ettiği bu ilk, ana madde öğretisi üç bakımdan gelişmeye açıktır: Birinci olarak, maddeler hiyerarşisi içinde Thales'in suya verdiği yer tartışılmaz olarak kalamaz. Onun yerine başka maddeleri veya ana maddeleri koyma yolunda önerilerin ortaya atılabileceği açıktır. İkinci olarak bu öğreti bir başkasının zihninde sözüedilen maddenin, onun çeşitli özel biçimlerinden hiçbiri olmaması, onların tümünün üstünde ve dışında, ayrımlaşmamış, farklılaşmamış bir şey olması gerektiği fikrini doğurabilir; nitekim doğuracaktır. Nihayet bu ana madde, arkhe ile onun görünüşleri arasındaki farklılık, büyük ölçüde şüpheci tohumlar içermektedir. Çünkü, eğer ana varlık göründüğü şeylerden farklı olup, görünen şeyler veya varlığın görünen biçimleri ana varlığı yansıtmıyorlarsa, bundan görünen şeylerin ve değişmelerin aldatıcı oldukları sonucuna geçmek hiç de zor olmayacaktır.

3

Anaksimandros



"VAROLAN ŞEYLERİN İLKESİ *APEİRON*'DUR. ŞEYLER ONDAN MEYDANA GELİR VE YİNE ZORUNLU OLARAK ONDA ORTADAN KALKARLAR; ÇÜNKÜ ONLAR ZAMANIN SIRASINA UYGUN OLARAK BİRBİRLERİNE KARŞI İŞLEMİŞ OLDUKLARI HAKSIZLIKLARIN CEZASINI (KEFARETİNİ) ÖDERLER"

(*DK.* 12 B 1).

Bir Roma mozaiğinde güneş saatini tutan Anaksimandros.

HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Anaksimandros, Thales'in çağdaşı, öğrencisi ve dostudur. Onun İÖ 610 yılına doğru doğduğu, 547 yılında öldüğü tahmin edilmektedir. Anaksimandros'un hayatı ve görüşleri hakkındaki bilgileri ise yine Aristoteles, Teophrastos, Diogenes Laertius ve İS 5. yüzyılda yaşamış ünlü Aristoteles yorumcularından biri olan Simplicius'tan almaktayız.

Anaksimandros'un düşüncesinin çeşitli bakımlardan Thales'e göre bir ilerleme olduğu kabul edilir. O da Thales gibi çok yönlü bir kişiliğe sahiptir; aynı zamanda matematikçi, devlet adamı, astronom, doğa bilgini, kartograftır. Miletlilerin Karadeniz'de bir kolonileri olan Apollonia'yı kuran grubun başında bulunduğu söylenmektedir. Öte yandan Yunanlılarda ilk defa yer ve gök haritası yapmaya teşebbüs eden kişidir (DK. 12 A 3, 6). Gerçi haritacılığın tarihi oldukça eskidir: eski Mısır'da ve Babil'de de haritacılık ve yapılmış olan haritalar vardır. Ancak onların haritaları belli bölgeleri içine almaktadır. Anaksimandros ise bir dünya haritasıyla gök haritası yapmıştır. O halde onun bakış açısı daha geniş, daha evrenseldir.

Anaksimandros'un Yer haritasında ortada kapalı bir havuz, et-

rafında onu çevreleyen bir kara parçası, bu kara parçasının etrafında da bir dış denizin bulunduğu görülmektedir. Tahmin edileceği gibi ortadaki kapalı havuz Akdeniz'i, etrafındaki kara parçası Akdeniz'i çevreleyen üç kıtayı, yani Kuzey Afrika, Güney Avrupa ve Batı Asya'yı, dış deniz ise Okyanus'u temsil etmektedir. Yunanlıların Akdeniz bölgesi boyunca koloniler kurduklarını, Akdeniz'in her tarafını avuçlarının içi gibi tanıdıklarını bildiğimize göre sözkonusu haritanın bu bilgilerin ışığında yapılmış, dolayısıyla ana hatlarında doğru olması gerektiğini tahmin edebiliriz.

Bir gök bilgini olarak Anaksimandros'un eski çocuksu evren anlayışının, bu arada Thales'in anlayışının çok ötesine geçtiğini görmekteyiz. Thales daha önce işaret ettiğimiz gibi dünyayı su üzerinde yüzen bir tepsi gibi düşünmekteydi. Ancak bu durumda bu tepsiyi ve bu tepsinin üzerinde yüzdüğü su kütlesini taşıyan veya onların altında bulunan şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkmaktaydı. Yine bu durumda akşamları batıdan batan güneşin ertesi günü dünyanın doğusundan tekrar nasıl doğduğunu açıklamak da gerekmekteydi. Bunu açıklamak üzere, batıdan batan güneşin yandan geri dönerek tekrar doğuya geldiği, ancak dünyanın kuzeyinde bulunan dağlardan ötürü onun bu geri dönüşünü göremediğimiz varsayımı ortaya atılmıştı.

Buna karşılık Anaksimandros, bu varsayımın çocuksuluğunu farkederek ileri doğru gözü pek bir adım atmaktadır: Dünya bir tepsi değil, genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir biçimindedir (DK. A 10; B 5) ve güneş batıda battıktan sonra bu silindirin altından dolaşarak ertesi günü tekrar doğudan doğar. Ancak bu, dünyanın bir altı veya dayandığı şey olmadığı, havada, boşlukta durduğu veya yüzdüğü görüşünü içermez mi? Anaksimandros'un hiç çekinmeden bu sonucu da kabul ettiğini görmekteyiz. Ona göre, başımızın üzerinde gördüğümüz gök kubbesinin bir benzeri dünyanın altında bulunmaktadır. Ama o zaman, dünyanın hiçbir yere dayanmaksızın, havada veya boşlukta durmasını nasıl açıklayabiliriz sorusu ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda Anaksimandros'un son derecede spekülatif, ama aynı ölçüde gözü pek bir varsayımı ileri sürdüğünü görmekteyiz. Aristote-

les'in ustaca olduğunu belirttiği, fakat aynı ölçüde yanlış olduğunu ileri sürdüğü (*De Caelo*, 295 b 10-15) bu varsayıma göre dünya, evrenin tam merkezindedir ve onun evren küresinin her tarafına olan uzaklığı aynıdır. Şimdi bir cismin bulunduğu yerini veya durumunu değiştirmesi için bir neden gerekir. Oysa dünyanın evrenin merkezindeki bu durumunu değiştirip herhangi bir yöne doğru gitmesi için hiçbir neden yoktur; çünkü yukarıda söylediğimiz gibi onun evrenin her tarafına olan uzaklığı eşittir. İşte bundan dolayı dünya, evrenin merkezinde hiçbir yere dayanmadığı halde düşmemekte, hareketsiz durmaktadır (DK. A 2).

Bu, görüldüğü gibi aslında ilkel bir biçimde süre-durum (atalet) ilkesinin dile getirilmesidir. Daha doğrusu Anaksimandros'un bu akıl yürütmesi, onun süre-durum ilkesini deney yerine *a priori* nedenlere dayanarak açıklamayı tercih eden metafizikçilerin ilki olduğunu göstermektedir. Aristoteles ise her zaman olduğu gibi bu konuda da sağduyuya başvurarak bu akıl yürütmenin yanlışlığını gösterme yolunu tutar: Burada dünya, kendisine eşit uzaklıklarda bulunan yiyeceklerden hiçbirini almayarak acından ölen bir adama benzemektedir. Gerçekten de böyle bir adamın kendisine eşit uzaklıklarda bulunan yiyeceklerden birini diğerine tercih etmesi, yani ona doğru yönelmesi için bir neden yoktur. O zaman bu mantığa göre, bu adamın hiç hareket etmeyerek acından ölmeyi beklemesi gerekir ki, bunun saçma olduğu açıktır (*De Caelo*, 294 b 34-35).

Anaksimandros'un Yunan dünyasına güneş saatini (gnomon) getiren adam olduğu da söylenmektedir. Güneş saati, düz bir taban üzerine yerleştirilen dik bir çubuğun günün çeşitli saatlerinde meydana getirdiği gölgelerin yer ve uzunluklarına bakarak zamanı belirlemeye yarayan bir alettir. Anaksimandros'un ayrıca yılın çeşitli zamanlarında, bu gölgelerin uzunluğunun değişmesini gözleyerek ekliptiğin eğimini bulmuş olduğu söylenmektedir ki, bu da kendi başına son derece önemli bir keşiftir. Bütün bunlara ek olarak Anaksimandros'un Ay ve Güneş'le diğer gök cisimlerinin dünyadan uzaklıkları hakkında bir takım tahminlerde bulunduğu ve bazı rakamlar verdiği de söylenmektedir.

ÖĞRETİSİ

Ancak bizim için önemli olan, Thales gibi Anaksimandros'un da asıl anlamında felsefi diye adlandırabileceğimiz görüşleridir. Anaksimandros doğa hakkında bir eser kaleme alan ve bu eserinin bir cümlesinin orijinal şekliyle bize kadar geldiği kabul edilen ilk filozoftur. Bu eser, tumturaklı veya şiirsel bir düzyazı ile kaleme alınmış olup *Doğa Üzerine* (Peri Physeos) adını taşımaktadır. Ancak bu adın Anaksimandros'un kendisi tarafından mı verildiği, yoksa daha sonrakiler tarafından mı bu esere başlık olarak seçilmiş olduğu tartışmalı olup ihtimaller daha çok ikinci yöndedir.

Ana Madde veya Arkhe, Sınırsız-Belirsiz Olandır (Apeiron)

Anaksimandros da Thales gibi ana maddenin, arkhenin, ilkenin veya tözün ne olduğunu sorar ve onun *apeiron* olduğunu söyler. Bu *apeiron*'un ne olduğu üzerinde felsefe tarihçileri arasında büyük tartışmalar yapılmıştır. Çünkü Yunanca'da *apeiron*, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir. Anaksimandros'un bu anlamlardan birincisini mi, yoksa ikincisini mi veya nihayet onların her ikisini mi kastettiğinden, felsefesini anlamak ve yorumlamak bakımından çok farklı ve önemli sonuçlar çıkar. Bu üç alternatifin her birini savunan kişiler vardır ve Anaksimandros'un bu görüşlerden her birini ileri sürdüğünü kabul etmemiz için de makûl nedenler veya gerekçeleri yardımımıza çağırabiliriz.

Anaksimandros'un *Doğa Üzerine* adlı eserinden bize intikal eden ve bizzat kendisinin orijinal ifadesi olduğu söylenen cümleler şunlardır:

> "Varolan şeylerin ilkesi, apeiron'dur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların cezasını (kefaretini) öderler." (DK. 12, B 1)

Şimdi bu cümlelerin kendilerinde, görüldüğü gibi, Anaksimandros'un *apeiron*'u yukarıda belirttiğimiz anlamlardan hangisi bakımından ele aldığını gösteren bir ipucu yoktur. Bundan dolayı *apeiron*'un niteliği hakkında bazı tahminlerde bulunmak zorunludur.

Birinci varsayım, *apeiron*'dan Anaksimandros'un nicelik bakımından sınırsız olanı kastettiği varsayımıdır. Aristoteles'in kendisi de, *apeiron*'un mümkün anlamlarını zikrederken onun yalnızca bu anlamını, niceliksel anlamını gözönüne alır gibidir. Aristoteles'i izleyerek *apeiron*'u niceliksel bakımdan sınırları olmayan veya gözle görülemeyecek kadar büyük olan anlamında almamızı mümkün kılacak Anaksimandrosçu akıl yürütme ne olabilir?

Anaksimandros'un yukarıdaki kendi cümlelerinden anladığımıza göre şeyler *apeiron*'dan çıkmakta ve yine onda yok olmaktadırlar. Bunun nedeni ise onların birbirlerine karşı yapmış oldukları haksızlıkların cezasını çekmelerinin gerekli olmasıdır. O halde dünya, zıtlardan veya karşıtlardan meydana gelmektedir ve onlar sırasıyla dünyaya veya evrene hükmederek sonunda ortadan kalkmaktadırlar. Şimdi bu durumda sonunda her şeyin, ilkenin veya arkhenin kendisinde yok olması durumu ortaya çıkmayacak mıdır? Evrenin yeniden meydana gelmesi için, onun kendisinden meydana geleceği şeyin tükenmez, sonsuz bir varlık kaynağı olması gerektiğini düşünmek makûl olmayacak mıdır? Başka deyişle bu durumda her türlü varlığın varlığının kaynağının sonsuz, tükenmez bir şey olduğu ve olması gerektiğini varsaymamız gerekmez mi?

Kaldı ki, Anaksimandros'ta tartışma konusu olan önemli bir şey daha vardır: Anaksimandros'un sonsuz sayıda evrenlerin varolduğu görüşünü ileri sürmüş olduğu söylenmektedir (DK. A 9, 10, 14, 17). Yalnız bu sonsuz sayıdaki evrenlerin eşzamanlı mı oldukları, yoksa zaman içinde birbirlerinin ardından mı geldikleri konusu tartışmalıdır. Zeller ve Cornford ikinci görüşü, Nestle ve Burnet birinci görüşü savunmaktadır. Özellikle birinci görüşün, yani eşzamanda varolan sonsuz sayıdaki evrenler görüşünün ana maddenin nicelik bakımından sonsuz, tükenmez bir şey olması varsayımını gerektireceği açıktır.

Çünkü kolayca görüldüğü gibi, sonsuz sayıdaki evren için sonsuz miktarda maddeye ihtiyaç vardır. O halde, burada *apeiron*'un uzayda sınırları olmayan, yani sonsuz olan şey anlamına gelmesi zorunludur. Sonuç olarak, bu hususları gözönüne alan bazı yorumcular, Anaksimandros'un *apeiron*'unun esas olarak, niceliksel bakımdan uzayda sonsuz olan veya uzayda sınırları olmayan bir şey olarak ele alınması gerektiği fikrini savunmaktadır (Burnet, APG, s.161).

Ancak buna karşıt, ama aynı derecede makûl bir tez olarak *apeiron*'un Aristoteles'in ve onu izleyenlerin yorumlarının tersine esas itibariyle niteliksel bakımdan belirsiz olan varlık olarak ele alınması gerektiğini savunanlar da vardır. Bu ikinci varsayımı ileri sürenler ise, Anaksimandros'a farklı bir akıl yürütme atfetmektedirler. Bu yoruma göre, Anaksimandros'un dikkatini evreni meydana getiren şeyler arasındaki farklılık, hattâ zıtlık ve mücadele çekmiş olmalıdır. Anaksimandros evrende sıcak ateşi, ama onun yanında aynı zamanda soğuk havayı görmektedir. Kuru olan toprağın yanında ıslak olan su vardır ve onlar kendi aralarında, birbirleriyle sürekli bir mücadele halindedirler. Örneğin, ateş suyu ısıtıp buhar haline getirmekte ve böylece yok etmektedir. Ama buhar da yağmur olup yere yağmakta ve yanan ateşi söndürmekte, yani bir anlamda intikamını almaktadır. Dalgalar sürekli olarak karaları dövmekte, kayaları parçalamakta, eritmekte; buna karşılık nehirler tarafından sürekli taşınan topraklar da denizleri doldurmakta ve suların alanını daraltmaktadır.

Şimdi eğer Thales haklı olmuş olsaydı, yani su ana madde olmuş olsaydı, bu diğerleri nasıl var olmuş veya meydana gelmiş olabilirlerdi? Çünkü evrende hiçbir şey kendi zıddını meydana getirmemekte, tersine onu ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Sonra, zıtlar evrenin başlangıçlarında var olmuş olsaydılar bile, hemen varlıktan kesilmeleri gerekirdi. Çünkü sıcak varken onun yanında soğuk nasıl var olabilirdi? O halde bizim evrenin arkhesi olarak bu birbirine zıt unsurlardan herhangi birini, örneğin soğuk olan suyu değil, ondan veya onlardan daha eski, daha asli bir şeyi, sözkonusu unsur ve zıtların kendisinden çıkıp kendisine dönebilecekleri başka bir şeyi kabul etmemiz gere-

kir. Bu ancak kendisi belirli hiçbir nitelik veya özellik taşımayan bir şey, belirsiz olan şey olabilirdi. Şüphesiz bu varsayımda da, belirsiz olan bir şeyden belirli olan bir şeyin veya şeylerin nasıl olup da çıkabileceği şeklinde bir soruyu sormamız hâlâ mümkündür. Ama bunu anlamak, belirli bir şeyden onun tamamen zıddı olan bir şeyin çıktığını anlamak veya açıklamaktan şüphesiz daha kolaydır.

Arkhe, Aynı Zamanda Kozmogonik ve Ontolojik Bir Kavramdır

İlk Yunan filozoflarının aradıkları şeyin *arkhe* olduğunu söyledik. Arkhe ise çeşitli anlamları olan bir kelimedir. Onu ana madde, ilk madde, asli madde, ilke, neden, doğa olarak anlamak ve çevirmek mümkündür. Bütün Yunan Doğa Filozofları'nda, özellikle bu ilk filozoflarda arkhe, bir yandan başlangıçta bulunan şey *(Ursprung)*, öte yandan varlığın yapısını teşkil eden, değişenin altında değişmeyen, her şeyin kendisinden meydana geldiği şey *(Urstoff)* anlamındadır. Yani *arkhe* hem kozmogonik bir ilkedir, hem ontolojik bir ilke. O hem "Başlangıçta ne vardı?" ve "Kozmos nereden çıktı?" sorusunu, hem de "Şu andaki şekliyle, halihazırdaki durumuyla dünyanın yapısının temelinde neyin bulunduğu, varlıkların neden oluştuğu" sorusunu cevaplandırır. Burnet gibi bazı felsefe tarihçileri onun asıl ikinci sorunun cevabını oluşturan bir ilke olduğunu ve böylece Yunan düşüncesinde *historia*'dan, yani tarihsel açıklamadan *theoria*'ya, yani fiziksel açıklamaya geçildiğini ileri sürmektedirler. Buna karşılık Cornford gibi bazı başkaları, onun aslında birinci sorunun cevabı olduğunu, dolayısıyla eski kozmogoni geleneğinin, yani evrenin nasıl meydana geldiği sorusunu ortaya atan geleneğin içinde ele alınması gerektiğini söylemektedirler. Brèhier gibi yine başka bazıları ise, onun her iki soruyu da cevaplandıran bir ilke olduğunu savunmakta ve dolayısıyla en doğrusunun onu madde veya ana madde veya ilk madde gibi terimlerle değil de töz, ilke gibi kavramlarla karşılamak olduğunu söylemektedirler.

Apeiron kavramının kökeniyle ilgili olarak, Thales'in her şeyin esasının su olduğu yönündeki görüşünün kaynağıyla ilgili tartışmaya benzer bir tartışma vardır: Nasıl ki, Thales'in 'her şeyin kaynağı sudur'

görüşünü, Homeros'un dünyanın suyun ortasında yüzen bir kara parçası olduğu görüşünün bir tekrarı, lâikleşmiş bir biçimi olarak görme eğilimi varsa, *apeiron*'un da Hesiodos'un *Theogonia*'sında tanrıların meydana geldiğini açıklarken kullandığı her şeyin başlangıcında bulunan *Khaos* fikrinin laikleşmiş bir biçimi olduğunu savunanlar vardır. Eğer Hesiodos'un teogonisini daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi aynı zamanda bir kozmogoni olarak almamız mümkünse- ki mümkündür- *apeiron* ile *Khaos* arasında gerçekten büyük bir benzerlik bulunduğunu itiraf etmek gerekir. Ancak Anaksimandros'un genel dünya görüşünün rasyonel-natüralist özelliği gözönüne alınırsa *apeiron* kavramının yukarıda işaret ettiğimiz nedenlerle ortaya atılan, tamamen gözlem ve akıl yürütmelere dayanan, salt felsefi bir kavram olarak yaratılmış olduğunu kabul etmek daha uygun olacaktır.

Belki en yakın ihtimal, Anaksimandros'un *apeiron*'unu aynı zamanda hem niceliksel olarak sonsuz, hem de niteliksel olarak belirsiz bir şey olarak düşünmüş olmasıdır. Ancak burada mutlak anlamda bir belirsizlik değil, yalnızca göreli anlamda bir belirsizlik sözkonusu olmalıdır. Çünkü Anaksimandros'a varolan bütün şeylerin ilkesi, tözü olarak 'mutlak anlamda belirsiz' bir ana madde düşüncesini atfetmek doğru değildir.

Nitekim, Aristoteles de ona böyle bir görüş mal etmemektedir. çünkü eğer Anaksimandros'un *apeiron*'unu mutlak anlamda belirsiz bir şey olarak düşünmüş olsaydı, Aristoteles'in onu bazen bir karışım (*Fizik*, 187 a 23), bazen havayla su veya havayla ateş arasında aracı bir şey (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*, 332 a 20-21) olarak ortaya koymaması gerekirdi. Aristoteles gerçekten varolan her şeyin belirli olması gerektiği, bundan dolayı da mutlak anlamda belirsiz olan bir şeyin ancak salt bir *kuvve* olarak tasarlanması gerektiği fikrinden hareket etmektedir. Aristoteles'e göre Anaksimandros diğer Milet filozoflarıyla birlikte arkheyi gerçekten varolan bir madde ve şeylerin bir unsuru olarak düşündüğü için soyut bir varlık olarak tasarlamış olamaz. Sonuç olarak Aristoteles o görüştedir ki, Anaksimandros *apeiron*'unu somut bir cisim olarak, yani bilfiil varolan bir şey olarak tasarlamış ol-

mak zorundadır. Yine Aristoteles'e göre, Anaksimandros'un sözkonusu arkhesini varolan herhangi bir duyusal maddeye özdeş kılmış olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.

Aristoteles'in bu akıl yürütmesi yerinde görünmektedir. Milet Okulu'na mensup diğer filozoflardan Thales arkheyi su, bir sonraki bölümde üzerinde duracağımız Anaksimenes, hava olarak tanımlamaktadır. Üstelik de Anaksimenes bunu zaman bakımından Anaksimandros'tan sonra gelen bir dönemde yapmaktadır. Şimdi böyle bir tarihsel-zihinsel ortam içinde Anaksimandros'un onlardan tamamen farklı bir perspektiften hareketle arkheyi mutlak olarak bir belirsizlik, Aristoteles'in terminolojisiyle salt bir kuvve, soyut bir ilke olarak tasarladığını düşünmek ve böylece onunla diğer iki Milet filozofu arasında arkheyi tanımlama veya tasarlama tarzları bakımından yapısal bir farklılık olduğunu varsaymak gerçekten fazla mantıklı görünmemektedir. Anaksimandros'un yaptığı şey, herhalde, Thales gibi farklı nitelikleri tek bir niteliğe götürmenin doyurucu olmadığını fark etmek ve bu bakımdan onu aşmak gerektiğini düşünmek olmuştur. Anaksimandros'tan sonra Anaksimenes'in Anaksimandros'un ilkesini ve onun arkasında yatan gerekçeleri bildiği halde ve bu gerekçelere rağmen arkheyi havaya özdeş kılması, Anaksimandros'la diğer Miletli filozoflar arasında zihniyet bakımından bir uçurum bulunmadığı görüşünü destekler mahiyettedir. Bununla birlikte, Anaksimandros'un arkhe kavramını soyut bir biçimde tasarlama tarzı bakımından diğer iki hemşehrisinden daha ileri gitmiş olduğunu ve böylece ilk *Doğa Filozofları* arasında özel bir yer işgal ettiğini belirtmemek de haksızlık olacaktır.

Şeyler, Ana Madde veya Arkheden Ayrılma veya Kopma Yoluyla Çıkarlar

Thales, arkhenin veya tözün su olduğunu ve onun her şeyin aslı, temeli, ana maddesi olduğunu söylemiş, ama sudan diğer bireysel şeylerin nasıl çıktığı ve meydana geldiğine ilişkin herhangi bir açıklama vermemişti. Buna karşılık Anaksimandros'un, bu konuda oldukça ayrıntılı bir açıklamasının olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklamaya göre *her za-*

man genç, diri, her zaman canlı ve ezeli-ebedi olarak hareketli olan apeiron'dan (DK. B 2, 3) önce ayrılma veya kopma yoluyla sıcak ve soğuk çıkmıştır (Aristoteles, *Fizik*, 187 a 20-21).

Burada ufak bir parantez açarak Yunan filozofları için sıcak, soğuk ve diğer niteliklerin birer varlık olduğunu söylememiz gerekmektedir. Yunanca, yapısının özelliğinden dolayı Türkçede ancak birer sıfat olarak ele alınması veya ifade edilmesi mümkün olan şeyleri, birer isim veya gramerdeki karşılığıyla substantif yapma imkânına sahip bir dildir. Bundan dolayı, Snell'in de vurguladığı gibi ilk Yunan filozofları sıcak, soğuk, ıslak, kuru gibi nitelikleri veya sıfatları, sıcak olan şey, soğuk olan şey vb. olarak birer varlık veya şey gibi düşünmüşlerdir. Aynı şekilde ilerde Parmenides veya Plotinos gibi büyük Yunan filozoflarının temel ilkeleri olacağını göreceğimiz Bir'lerini de bir sayı sıfatı olarak bir değil de özünü bir olmanın, birliğin teşkil ettiği bir varlık, Bir Olan olarak anlamamız gerekir. Son olarak sıfattan bir isim veya substantif yapma imkânının bizim dilimizden farklı olarak çağdaş Batı dillerinde ve Arapça'da da mevcut olduğunu söyleyelim.

O halde, Anaksimandros'a göre *apeiron*'dan ilk önce çıkan, sıcak ve soğuk olanın zıtlığıdır veya belki daha doğru bir ifadeyle ondan önce bir varlık parçası, porsiyonu kopmuş ve bu parça, sıcak ve soğuk olana bölünmüş, ayrılmıştır. Sıcak ve soğuk olandan, daha sonra, ıslak veya nemli olan meydana gelmiş, onu ise kuru olan veya toprak izlemiştir. Anaksimandros'a göre, evrenin merkezinde kuru olan veya toprak, onun etrafında ıslak olan veya su bulunur veya başlangıçta toprağın üzeri suyla kaplıydı. Güneşin etkisi ve buharlaşma sonucu sudan hava meydana gelmiş ve nihayet havanın etrafını da bir ateş kuşağı veya tabakası sarmıştır.

Anaksimandros'un bir zamanlar toprağın üstünü suyun kapladığı, sonra suların toprak tarafından emildiği ve çekildiği görüşünü, yaşadığı dönemde artık kara parçaları olan yerlerde, hattâ yüksek tepelerde, aslında denizde yaşayan birtakım deniz hayvanlarının, örneğin midyelerin fosillerini bulması olgusu desteklemiş veya sözkonusu buluşu onu bu düşünceye itmiş olabilir. Bundan çıkardığı ikinci cesur

görüşü ise hayatın denizlerde veya suda başladığı ve insan dahil ilk canlıların önce denizlerde yaşadıkları ve sonra karaya çıkmış olduklarıdır (DK. 11, 6). O, bu ilk canlılara denizlerden karaya geçerken bırakmış olduklarını düşündüğü dikenli deriler izafe etmektedir. Bu varsayımı da ona birçok sineğin kurtçuklarının gelişimleri esnasında uğradıkları değişimleri gözlemlemiş olması telkin etmiş olabilir. Her halükârda Anaksimandros'un böylece belirsiz bir tarzda evrim kuramını önceden haber vermiş olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan Anaksimandros, insanın kökeni hakkında açık bir görüşe sahiptir. İnsan türünün atalarının önceleri balıkların vücutlarında doğmuş oldukları ve ancak yaşayabilecek bir olgunluğa eriştikleri zaman karaya çıkmış olduklarını ileri sürmektedir. Bu durumu da insan yavrusunun ancak uzun bir bakım devresi sonunda kendi başına yaşayabilir olması olgusuyla açıklamaktadır. "Eğer insanlar balıkların karnında bu uzun bakım devresini geçirmemiş olsalardı, karaya çıktıklarında hemen ortadan kalkarlardı" diye düşünmektedir.

Bu balık-insan düşüncesinin kaynağı, Babillilerin başlangıçta balık-insanların var olduklarına ilişkin inançları veya efsaneleri olmuş olabilir. Ama onun temelinde yukarıda belirttiğimiz türden gözlemleri veya akıl yürütmeleri de bulunabilir veya o Babillilerden almış olduğu bu efsanevi görüşü kendi gözlem ve akıl yürütmeleriyle lâikleştirmek ve ona bilimsel bir temel sağlamak istemiş de olabilir.

Daha önce Anaksimandros'un evrenin en dışında bir kabuk gibi ateş kuşağının varlığını kabul ettiğini belirtmiştik. Ona göre bu ateş kuşağı, zamanla çatlayarak veya parçalanarak arasına havanın sızmasına imkân vermiştir. İşte yıldızlar, bu hava tarafından çevrelenmiş olan ateş kütleleridir. Anaksimandros'un yıldızları yassı silindirler veya araba tekerleklerine benzer şeyler olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. Onların bir körüğün ağzı gibi açık olan kısımlarından dışarıya ateş çıkar ve bizim Ay, Güneş ve diğer yıldızlar olarak gördüğümüz şeyler, aslında bu açık ağızlarından çıkan ateşlerdir. Zaman zaman bu açık ağızlar hava tarafından tıkandığında, ay ve güneş tutulmaları meydana gelir.

Anaksimandros'un evrenin meydana gelişine ilişkin bu açıklamasının hem mekanik, hem dinamik karakterli olmasına dikkat edilmelidir. *Mekanik* karakterli olmasından kastımız, burada bir amaç peşinde koşan bir varlığın bu amacını gerçekleştirmek üzere *apeiron*'un kendisi üzerinde birtakım etkilerde bulunması veya *apeiron*'un kendisinin bir amaca yönelik olarak değişmesi anlamında bir sürecin sözkonusu olmamasıdır. Evren, bunun tersine, *apeiron*'dan bir ilk ana zıtlığın çıkması ve daha sonra zıtların birbirleri üzerine etkileri sonucu, örneğin Güneş'in suyu buharlaştırarak havayı meydana getirmesi, havanın yine mekanik bir biçimde ateş küresinin içine girerek onu parçalaması ve böylece yıldızları meydana getirmesi sonucu meydana gelmektedir. Öte yandan bu açıklamanın aynı zamanda *dinamik* bir açıklama olduğu da açıktır; çünkü burada ana madde veya *apeiron*, kendi içinde taşıdığı hareket ve değişme gücü sayesinde bütün varlıkları meydana getirmekte veya bütün varlıklara dönüşmektedir. Bunun da kendi payına nedeni, onun özü itibariyle diri, özü itibariyle canlı, özü itibariyle hareketli olmasıdır.

Sokrates Öncesi Yunan Filozofları Tanrıtanımaz Değildir

Kaynaklar Anaksimandros'un meydana gelen sayısız dünyaları tanrılar olarak nitelendirdiğini söylemektedir. Bildiğimiz gibi Thales de, her şeyin tanrılarla dolu olduğunu söylemekteydi. Yunanca'da *theos* kelimesi başlangıçta tapınma nesnesi, tapılan varlık anlamına gelmektedir. Buna işaret eden Zeller haklı olarak herhalde hiç kimsenin sayısız dünyalara tapmayı düşünemeyeceğini söylemektedir. Bununla birlikte biz bu görüşü başka bir açıdan yorumlayabiliriz.

Anlaşıldığına göre filozoflar tanrı kavramını yavaş yavaş geleneksel anlamından uzaklaştırmaya başlamışlardır. Örneğin Empedokles'in, "dört unsuru"nu tanrılar olarak adlandırdığını kesin olarak bilmekteyiz. Herhalde Empedokles unsurları hakkında bu nitelendirmeyi yaparken, Zeller'in de işaret ettiği gibi insanlara bu unsurlara tapmalarını önermeyi düşünmemekteydi. Bu tür ifadelerinden dolayı Thales dahil olmak üzere birçok Doğa Filozofunun tanrıtanımazlıkla

itham edildiklerini de bilmekteyiz. Herhalde sözünü ettiğimiz filozofların tanrı kelimesini klasik anlamından farklı bir anlamda aldıkıarını söylemek mecburiyetindeyiz. Bunun da temelinde şu tür bir bakış açısı yatıyor olmalıdır:

Doğa Filozofları, bildiğimiz gibi, varolan şeyi, değişenin altında değişmeyen şeyi, her zaman genç, her zaman diri, her zaman canlı olan şeyi aramaktaydılar. Bu, daha önce işaret ettiğimiz gibi, hem zamanın başlangında bulunan ve evrenin kaynağı olan bir şeydi, hem de şimdi bütün gelip geçici varlıklar altında değişmeden varlığını sürdüren, asıl varolan, asıl gerçek olan bir şeydi. Şimdi böyle bir varlığa tanrısal sıfatını vermek çok anlaşılabilir bir şey değil midir? İnsanlar tanrılara niçin tanrı demekte veya hangi özelliklerinden ötürü onları tanrı olarak adlandırmaktaydılar? Herhalde ezeli-ebedi olduklarından, ölümsüz olduklarından, gelip geçici şeyler olmadıklarından ötürü onlar bu sıfatlarla anılmaktaydılar. Şimdi eğer aynı veya benzeri vasıfları taşıyan başka şeyler varsa veya sözkonusu filozoflar arkhelerini tam da bu tür bir şey olarak düşünüyorlarsa, onlara tanrısal şeyler olarak işaret etmekten, onların tanrılar olduklarını söylemekten daha doğal ne olabilirdi? Onlar hiç şüphesiz kendilerine tapınılan kişisel varlıklar olmaları anlamında tanrılar değildiler ve sözünü ettiğimiz bu ilk dönem Yunan filozoflarından hiçbiri yine şüphesiz arkheleri için tapınaklar inşa ettirip onlara kurbanlar sundurmayı düşünmemişlerdir. Hattâ çok büyük ihtimalle bu filozofların kendileri de Yunan çoktanrıcılığının tanrılarına klasik anlamda saygılarını devam ettirmekte, ibadetlerini yerine getirmekte ve böylece dinsel geleneklere uymaktaydılar. Ama öte yandan ortaya atmış oldukları arkhelerini, sözünü ettiğimiz nedenlerle bir tür tanrılar olarak görmekte veya adlandırmakta bir beis görmemekte ve bir saygı ifadesi olarak onlar hakkında bu tür ifadelerde bulunmaktan çekinmemekteydiler.

Ancak burada durumu karmaşıklaştıran bir noktanın olduğunu da itiraf etmemiz gerekir. Anaksimenes'le ilgili olarak onun da ana ilkesini, yani havayı tanrı olarak adlandırdığı yönünde bir bilgi mevcuttur. Öte yandan onun tanrıların varlığını kabul ettiği, yalnız onların

havadan doğdukları ve ona geri dönerek öldüklerini söylediği de haber verilmektedir. Herhalde Anaksimenes varolan her şeyi havadan meydana getirttiği için kendisiyle tutarlı olmak üzere tanrıları da havadan meydana getirtmek ihtiyacını duymuş olmalıdır. Ancak bu durumda, yukarıda sözünü ettiğimiz problem karmaşıklaşmaktadır. Çünkü Yunan klasik çoktanrıcılığında tanrılarla insanlar arasındaki en önemli fark, birincilerin ölümsüzlükleridir. Tanrıların havadan meydana geldikleri ve tekrar havaya dönüşerek ortadan kalkacakları görüşünün klasik Yunan çoktanrıcılığının geleneksel anlayışına aykırı olduğu açıktır.

Son olarak bize kadar ulaşan orijinal metin parçasında Anaksimandros'un söylediği şeyi ele alalım: Anaksimandros şeylerin *apeiron*'dan meydana geldikleri ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalktıklarını söylemektedir. Burada onun zorunluluktan kastettiği şey yasa olmalıdır; yani Anaksimandros bireysel varlıkların bir yasaya uygun olarak ortaya çıktıkları ve ortadan kalktıkları kanaatindedir.

Varolma Suçtur ve Bu Suçun Cezası Yokolmadır

Ancak cümlenin ikinci kısmı veya ikinci cümle, onların "zamanın sırasına uygun olarak ve birbirlerine karşı işlemiş oldukları suçların cezasını çekmek üzere ortadan kalktıkları"nı belirtmektedir. Buradaki zaman sırası fikri yine yasa fikrini destekler niteliktedir. Demek ki evrende belli bir süre belli bir varlık biçimi, örneğin kuru olan, başka bir varlık biçimine, örneğin ıslak olana egemen olmakta, yani karalar denizlere hâkim olmakta, bir süre sonra ise bunun tersi meydana gelmekte, örneğin bu kez karalar veya toprak, denizler veya su tarafından ortadan kaldırılmaktadır. Muhtemelen varlıkların ana formları ile ilgili olan bu durum, bireysel varlıklar düzeyinde de geçerlidir. Ne olursa olsun, evrende varlıkların meydana gelmesi ve ortadan kalkması, bir varlık formunun hâkim duruma geçmesi ve yerini daha sonra bir başka varlık formuna bırakması, onun tarafından ortadan kaldırılması, bir yasaya göre cereyan etmektedir.

Ancak bu yasa ne tür bir yasadır veya bu zorunluluk ne tür bir

zorunluluktur? Bu yasanın bugün anladığımız anlamda bir doğa yasası olmadığı açıktır. Bu daha çok ahlâkî bir yasa, hattâ hukuki bir yasa gibidir. Ama bu yasa Anaksimandros'a göre kendisini aynı zamanda bir doğa yasası olarak göstermektedir.

Burada zorunluluktan kastedilen de, açıktır ki, doğa yasası anlamında bir zorunluluk değil, ahlâk yasası, hukuk yasası veya toplum yasasının taşıdığı veya sahip olduğu zorunluluk anlamında bir zorunluluktur. Anaksimandros'un evrende bir nedensellik ilişkisinin varlığını gördüğü kesindir. Ama bu nedensellik bir *suç-ceza* nedenselliğidir; yani onda suçun sonucu veya eseri cezadır, cezanın nedeni ise suçtur. Toplum veya hukuk yasasının anlamı, haksızlıkları gidermektir. Bunun da bilinen en eski uygulaması, misillemedir: Göze göz, dişe diş. O halde varlıkların veya varlık biçimlerinin birbirlerine karşı yaptıkları haksızlıkların cezası, onlara aynı muamelenin veya haksızlığın yapılmasıdır. İsa'nın dediği gibi "Kılıç çeken, kılıçla ölür." Bir varlığın veya varlık biçiminin yaşama hakkına tecavüz edenin cezası onun kendisinin de yaşama hakkının ortadan kaldırılmasıdır.

Ancak burada varlığın kendisi, varoluşun kendisiyle ilgili olarak Nietzsche'nin de ilerde işaret edeceği gibi çok kötümser bir dünya görüşü kendini göstermektedir. Buna göre var olmak bir suç, cezasının ödenmesi gereken bir haksızlıktır. Anaksimandros'un bu sözlerinden her özel varlık biçiminin, her bireysel varoluşun bir tür haksızlık, bir tür suç olarak ele alındığını görmekteyiz: Her özel varlık biçimi, her bireysel varoluş, bir başkasının hakkına bir tecavüz, bir gasptır. Varolmak için bir başkasının varlığını ortadan kaldıran bir varlığın kendisi, bu haksızlığını, bir başka varlığın kendi yerini almasıyla, kendisini ortadan kaldırmasıyla öder. İlerde aynı düşünce çizgisini devam ettireceğini göreceğimiz Herakleitos "her canlının bir başka canlının ölümünü yaşadığını" söyleyecektir. Ünlü Alman şairi Goethe de aynı düşünceyi "Varolan her şey yok olmalıdır" sözüyle bir başka şekilde ifade edecektir.

Burada toplumsal düzenin bir plan değiştirmesini (transposition) ve doğaya uygulanmasını görmekteyiz. Aynı şekilde adalet kavramı da

insani varlıklar planından doğanın kendisine aktarılmaktadır. Nasıl toplumda bir diğerine zarar veren kişi, bunun cezasını çekmekte ve çekmeliyse ve bunu sağlayan yasaysa, aynı şekilde doğada da bir başka varlığa zarar veren veya onun zararına olarak ortaya çıkan, meydana gelen bir varlık biçimi veya bireysel varlık bunun cezasını kendisi ortadan kalkmak suretiyle ödemelidir, ödemektedir ve bu da bir doğa yasasıdır. Burada, Yunan'da felsefenin toplumsal yapının doğaya aktarılması ve uygulanmasından ibaret olduğunu ileri süren görüşün bir desteklenmesini görmekteyiz. Bu görüşe gôre felsefe, başlangıçta Yunan dünyasında büyük bir toplumsal benzetmeden başka bir şey değildir. Yine burada Yunan felsefesinin doğadan insana değil, insandan, toplumdan doğaya giden bir yaklaşım tarzına sahip olduğunu iddia eden felsefe tarihçilerinin tezlerinin de bir desteklenmesini görebiliriz.

ANAKSİMANDROS'UN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Anaksimandros'un genel bir değerlendirmesini yapmak istersek, onun kişiliğinde Yunan'da ilk gerçek doğa bilgininin ve bununla aynı zamanda ilk metafizikçinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bir doğa bilgini olarak o, yukarıda gördüğümüz gibi dünyanın, evrenin, dünya üzerinde yaşayan canlıların meydana gelişi, kökeni gibi sorunları bilimsel olarak ele alan ilk kişidir. Bu konuda efsaneleri bir yana iterek kendi kişisel gözlemleri, deneyleri, sezgileriyle, yani genel olarak akılsal düşünce yoluyla bir açıklama vermeye teşebbüs eden ilk kişidir. Bu konudaki açıklamaların bazılarının çocukca, hattâ fantastik olduğu, el yordamlamalarından ileri gitmediği bir gerçek olmakla birlikte Anaksimandros'un kişiliği saygı uyandırıcıdır; çünkü o, bu yönde birtakım açıklamalarda bulunma tarzı bakımından bir çığır açmıştır.

Sonra bir filozof olarak töz veya arkhe olarak su yerine *apeiron*'u kabul etmesi ve tözün nasıl olup da diğer şeyleri meydana getirdiği hakkında bir açıklama vermesiyle de Anaksimandros, Thales'i aşmıştır.

Ayrıca oluş sürecinin bir yasaya veya kurala bağlı olduğu, evrendeki oluş ve yokoluşun kendisine göre gerçekleştiği zorunlu bir ya-

sanın varolduğu fikri de Thales'e göre önemli bir ilerleme ve Anaksimandros'un kendisinden sonra gelenlerin geliştirecekleri önemli bilimsel-felsefi bir keşiftir.

Bundan başka *apeiron*'dan zıtların çıktığı ve evrende zıtlar arasında sürekli bir mücadele olduğu fikri de daha sonraki birçok Yunan filozofu, özellikle Herakleitos tarafından benimsenecek önemli ve kalıcı bir felsefi öğretidir.

Aynı şekilde ister eşzamanlı, ister birbirini izleyen sonsuz dünyalar fikri de geleceği olan parlak bir fikirdir.

Sonuç olarak, Anaksimandros'un dünyası, tanrılar tarafından yapılmamış ve tanrısal iradeler tarafından yönetilmeyen ilk gelişmiş felsefi dünyadır. Anaksimandros'ta mitolojik-dinsel dünya tasavvurunun yerini lâik-doğal ve akılsal bir dünyaya bırakmak üzere olduğunu görmekteyiz.

4

Anaksimenes



"NASIL HAVA OLAN RUHUMUZ BİZİ (BİRARADA) TUTMAKTAYSA, SOLUK VE HAVA DA BÜTÜN DÜNYAYI ÇEVRELEMEKTEDİR."

(*DK*, 13, B 2).

"ANAKSİMENES VE DIOGENES HAVAYI SUYUN ÖNÜNE YERLEŞTİRMEKTE VE ONUN BASİT CİSİMLER İÇİNDE EN ASLİ OLANI SÖYLEMEKTEDİRLER."

(ARİSTOTELES, *Metafizik*, 984 A-5-5).

Anaksimenes'e ait bir rölyef.

HAYATI VE ESERİ

Anaksimenes, Milet Okulu'na mensup filozofların sonuncusudur. Onun Anaksimandros'tan hiç olmazsa bir kuşak daha genç olduğu anlaşılmaktadır. İÖ 585-528 yılları arasında yaşamış olduğu hesaplanmaktadır. Anaksimandros gibi onun da *Doğa Üzerine* adını taşıyan bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Ancak onun da bu eserinden zamanımıza sadece birkaç cümle kalmıştır.

Anaksimenes hakkında ana kaynaklarımız başta onun hakkında özel bir monografi yazmış olduğu söylenen Teophrastos-ancak bu monografinin kendisi elimizde değildir; yalnızca ondan diğer biyograf ve doksografların yapmış oldukları bazı alıntılar elimizde mevcuttur-, Aristoteles, Diogenes Laertius, Simplicius ve Hyppoliteos'tur. Anaksimandros'un şiirsel düzyazısına karşılık Anaksimenes'in "gereksiz süslemelerden kaçınarak basit bir düzyazı üslûbunu benimsemiş olduğu" anlaşılmaktadır (DL. II, 3).

Anaksimenes'in astronomisi genel olarak Anaksimandros'unkine göre bir gerilemeyi temsil eder. O, Anaksimandros'un boşlukta duran silindir şeklindeki dünyası yerine "*havada bir yaprak gibi yüzen*"

bir masa kapağı şeklindeki dünyayı geçirir (DK. 13, A 7, 4, 20). Yine Anaksimandros'un Güneş'i dünyanın altındaki boşluktan geçirtip ertesi gün doğudan yeniden doğdurmasına karşılık Anaksimenes, Thales'in görüşüne geri döner ve onu ve diğer gök cisimlerini akşamları yandan dolaştırarak ertesi günü doğudan doğdurur.

Buna karşılık, başka bakımlardan Anaksimenes'in astronomisinin Anaksimandros'unkinden ileri olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin, ilk defa sabit yıldızlarla gezegenler arasında ayrım yapan Yunan filozofu veya bilgini, Anaksimenes'tir. Öte yandan, ay ve güneş tutulmaları hakkında doğru bir açıklama veren ilk Yunanlı düşünür de odur. Anaksimandros'un gök cisimlerini hava tarafından çevrelenen yassı silindir veya tekerlekler şeklinde ateş kütleleri olarak gördüğünü ve ay ve güneş tutulmalarını, ay ve güneşin "ağız"larının tıkanması sonucunda ışıklarını kaybetmeleriyle açıkladığını biliyoruz. Buna karşılık Anaksimenes, Güneş ve Ay ile diğer yıldızlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Ona göre, Güneş, bizzat kendisi ışığa sahip olan bir cisimdir, ama Ay ve diğerleri sadece Güneş'in ışığını yansıtırlar. O halde Ay'ın Güneş'le Yer arasına girerek Güneş'in ışıklarının yeryüzüne gelmesine engel olması güneş tutulması, Güneş'in Dünya ile Ay arasına girerek Ay'ın yansıyan ışıklarına engel olması da ay tutulmasıdır.

Sonra Anaksimenes'in Güneş, Ay ve diğer sabit yıldızlar arasında yaptığı ayrımın bir sonucu olarak Güneş ve Ay'ı hava tarafından taşınan ve Yer'in etrafında hareket eden gezegenler olarak kabul etmesine karşılık, sabit yıldızları birtakım "kristal kürelere çakılı çiviler" gibi düşünmüş olduğu haber verilmektedir (DK. A 14). Eğer bu haber doğru ise ilerde Aristoteles'le birlikte ün kazanacak ve ikibin yıl boyunca gerek Doğu İslâm dünyasında, gerekse Batı'da varlığını sürdürecek olan kristal, yani şeffaf kürelere çakılı gök cisimleri öğretisinin başlangıçlarında bulunuyoruz demektir.

Anaksimenes'in kar, dolu yağması; şimşek, yıldırım düşmesi; gök kuşağının ortaya çıkması gibi meteorolojik olaylar hakkında da bazı özel açıklamalarının olduğu rivayet edilmektedir. Örneğin ona göre gök kuşağı, güneş ışınlarının yoğunluğu fazla olan bir bulut üze-

rine düşmesi, ancak bu yoğun bulutun o ışıkları geçirmeyip yansıtması sonucunda ortaya çıkar. Meteorolojik olaylar yanında depremlerin meydana gelişiyle ilgili bir açıklamasının olduğu da söylenmektedir (DK. 13 A 21).

Bütün bu olaylarla ilgili Anaksimenes'in çabasının ve açıklamalarının değerini teşkil eden şey, Anaksimandros için de işaret ettiğimiz üzere, getirilen bu açıklamaların "doğruya uygun" olup olmamalarından çok "efsanevi" açıklamalar olmayıp doğal nedenlere dayanan doğal açıklamalar olmalarıdır.

Bu aynı değerlendirmeyi, ana madde olarak kabul ettiği havanın yoğunlaşmak ve seyrekleşmek suretiyle soğuk ve sıcak olanı meydana getirdiği görüşünü desteklemek üzere yaptığı ileri sürülen ilkel deneyiyle ilgili olarak da ileri sürebiliriz. Sözkonusu ilkel deney şudur: Söylendiğine göre Anaksimenes dudaklarımızı birbirine yaklaştırıp avucumuza üflediğimizde ağzımızdan çıkan havanın soğuk, dudaklarımızı veya ağzımızı mümkün olduğu kadar açıp avucumuza üflediğimizde ise ağzımızdan çıkan havanın sıcak olduğunu gözlemlemiştir. İşte bu gözleminden veya deneyinden hareketle de yoğunlaşan havanın soğuk, seyrekleşen havanın sıcak olması gerektiği veya daha fiziksel bir şekilde söylersek, havanın yoğunlaşması durumunda soğuk olanı, yani suyu ve toprağı, seyrekleşmesi durumunda ise sıcak olanı, yani ateşi meydana getirmesi gerektiği sonucuna varmıştır (DK. 13 B 1) Şimdi bu gözlemin ne kadar ilkel veya çocukca olduğu bellidir. Ama öte yandan ne kadar ilkel olursa olsun Anaksimenes'in varlıkların havadan nasıl meydana geldiklerini ilişkin öğretisini böyle bir gözleme dayandırarak temellendirme çabası veya düşüncesinin kendisi değerlidir; çünkü bu ilkel de olsa bir doğal-bilimsel açıklama denemesi anlamına gelmektedir.

Anaksimenes'in bilimsel başarıları arasında belki de en önemlisi, havayla su buharı ve boş uzay arasında kesin bir ayrım yapmış olması ve havayı daha öncekilerin, hattâ kendisinden sonrakilerin düşündüğü gibi sıcaklığın etkisiyle buharlaşan sudan, yani su buharından veya buğudan ve boş uzaydan tamamen farklı cisimsel, somut bir varlık olarak ortaya koymuş olmasıdır.

ÖĞRETİSİ

Daha dar veya asıl anlamında felsefesine geçelim. Ancak bunun için önce eski yazarlardan bize intikal ettiği biçimde Anaksimenes'in görüşlerine ait bildirilerin bazılarını oldukları gibi aktaralım:

> "Eurystratos'un oğlu ve Milet'li Anaksimandros'un arkadaşı olan Milet'li Anaksimenes, Anaksimandros gibi tözün (arkhe) bir ve sonsuz olduğunu söylemekteydi. Bununla birlikte o Anaksimandros gibi onun belirsiz olduğunu değil, tersine belirli olduğunu ileri sürmekteydi... çünkü o, onun hava olduğunu söylemekteydi" (DK. A 5; krş. *Metafizik* 985 a 5)... "O (şimdi) varolan, (geçmişte) var olmuş olan ve (gelecekte) var olacak olan her şeyin, tanrıların ve tanrısal şeylerin havadan doğmuş olduklarını söylemekteydi" (A 7, 1)... "Nasıl hava olan ruhumuz bizi tutmaktaysa, soluk ve havanın da bütün dünyayı çevrelediğini söylemekteydi" (A 3, B 2)... "Havanın şekliyse şudur: O kendisine en eşit olduğu zaman, gözümüz tarafından görülemez. Ancak sıcak ve soğuk, nem ve hareket onu görünür kılarlar. O her zaman hareketlidir; çünkü eğer hareketli olmasaydı, değişip varlıkları meydana getiremezdi" (A 7, 2)..."O seyrekleşmek ve yoğunlaşmak yoluyla tözlere ayrılır" (A 5)..."Seyrekleştiği zaman ateş olur. Öte yandan rüzgârlar, yoğunlaşmış havadırlar. Bulutlar da tokaçlama yoluyla havadan meydana gelirler. Onlar daha da yoğunlaşınca su olurlar. Su, yoğunlaşmaya devam edince toprak olur ve mümkün olan en büyük ölçüde yoğunlaştığında da taş olur" (A 7, 3).

Ana Madde veya Arkhe Havadır

Bu bildiriler Anaksimenes'in varlık felsefesini tümüyle özetlemektedir. Anlaşıldığına göre Anaksimenes, Anaksimandros'un *apeiron*'undan vazgeçerek töz olarak havayı kabul etmiştir ve onun havayı kabul etmiş olması da bir bakıma yine Anaksimandros'tan bir geriye gidiş olarak kabul edilebilir. Çünkü bu durumda Thales için yaptığımız veya Anaksimandros'un yaptığını düşündüğümüz eleştiri, yani belirli bir tözden, yine belirli farklı ve zıt şeylerin nasıl çıkabileceği eleştirisi tekrar ortaya çıkmaktadır.

Ancak konuya daha dikkatli bakalım: Anaksimenes bir taraftan

tözün veya ana maddenin "belirli" olduğunu kabul ederken öte yandan onun *sonsuzluğu*nu tasdik etmektedir, yani Thales'ten aldığı tözün belirli bir varlık olduğu öğretisini Anaksimandros'tan aldığı onun sonsuz olduğu öğretisiyle birleştirmektedir. O halde onun bütünüyle Thales'e bir geri gidiş olduğunu söylemek pek doğru değildir.

Öte yandan, Thales'in suyu yerine Anaksimandros'u *apeiron*'u töz olarak ortaya atmaya götüren neden neydi? Bir önceki bölümde işaret etmeye çalıştığımız gibi bu muhtemelen belirli bir şeyin nasıl olup da farklı, hattâ zıt şeyleri meydana getirdiğini açıklama güçlüğüydü. Eğer Anaksimenes'in bu güçlüğün hakkından gelmek üzere Anaksimandros'unkinden farklı, ama başka bakımlardan daha ikna edici ve daha verimli bir varsayımı ortaya attığını görürsek, onun Anaksimandros'a göre bir geriye gidiş olduğu iddiamızdan vazgeçmemiz mümkün olabilir.

Hava, Yoğunlaşma ve Seyrekleşme Yoluyla Diğer Varlıkları Meydana Getirir

Bu varsayım nedir veya onda böyle bir varsayım var mıdır? Evet, Anaksimenes'te böyle bir varsayımın olduğunu söyleyebiliriz ve bu varsayım, yoğunlaşma ve seyrekleşme varsayımıdır. Eğer tözün veya ana maddenin yoğunlaşmak ve seyrekleşmek suretiyle farklı varlıkları meydana getirmesi mümkünse veya böyle bir görüş makûl ise o zaman artık tözü Anaksimandros gibi belirsiz bir şey olarak almak zorunda değiliz. Çünkü bu durumda veya bu varsayımda, bir aynı şeyin, yani havanın sıkışınca su, daha fazla sıkışınca toprak, en fazla sıkışınca taş veya kaya, buna karşılık seyrekleşince ateş olduğunu söylemek veya düşünmek mümkündür. Bu varsayımı veya açıklama tarzını kabul ettikten sonra, artık tözün belirli bir şey olduğunu kabul etmekte bir sakınca yok gibi görünmektedir.

Sonra Anaksimandros'un tözü belirsiz bir şey olarak kabul etmesine rağmen dünyayı meydana getirtmekte *apeiron*'dan bir parçanın ayrılmasını, bu parçanın zıtlara bölünmesini veya zaten zıtlar olarak ortaya çıkmasını varsaymakta bir güçlük görmediğini biliyoruz.

Ancak bu açıklama gerçekten tatmin edici midir? Çünkü bu "çokluk" ve "çeşitlilik" tözün birliğiyle uyuşmakta mıdır? Başka deyişle o, tözden, *apeiron*'dan bir şeyin ayrılması, bu şeyin "farklılaşma"sı, zıtlar olarak farklılaşma"sı ile ilgili olarak yeterli bir açıklama vermekte midir?

Oysa Anaksimenes yukarıda da belirttiğimiz gibi, töz veya ilke olarak belirli bir şeyi almış olsa bile bu yoğunlaşma ve seyrekleşme mekanizması sayesinde ondan farklı ve zıt şeyleri meydana getirtebilir. Günümüzde bütün varlıkların temelde aynı şeyden, yani atomlardan meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, onlar arasındaki farklılıkları atom ağırlıkları arasındaki farklılıklara indirgemiyor muyuz?

Aristoteles de herhalde Anaksimandros'un açıklamasında yukarıda işaret ettiğimiz mahzuru gördüğü içindir ki, yine geçen bölümde belirttiğimiz gibi bazı başka yerlerde Anaksimandros'un *apeiron*'unu tam belirsiz bir şey olarak almaktan çok bir tür karışım olarak yorumlamak ihtiyacını duymuştur. Çünkü bir "karışım"dan, yani bütün varlıkların içinde birbirine karışmış olarak bulundukları bir şeyden, bu farklı varlıkların çıktığını anlamak daha kolay, daha akılsaldır. Aristoteles'in bu ikinci yorumunda evrende farklı, hattâ birbirine zıt olduklarını gördüğümüz şeyler zaten daha önce *apeiron*'da birbirlerine karışmış bir halde mevcut bulunmaktadırlar. O zaman yapılması gereken şey sadece bu karışımdan, onu oluşturan şeyleri çıkartmaktan ibarettir.

Özetleyerek söylersek, belirsiz bir şeyden ayrılan bir parçanın, ondan ayrılmasından ötürü nitelik bakımından farklılaştığını düşünmek, belirli bir şeyden ayrılan bir şeyin, yoğunlaşma ve seyrekleşmeden, yani bir aynı uzay parçası içindeki miktarının çoğalması ve azalmasından ötürü farklı şeyleri meydana getirebileceğini düşünmekten daha az anlaşılır bir şeydir. Bu anlamda Anaksimenes'in Bir olan'dan Çok olan'ın çıkması konusunda gerek Thales'ten, gerekse Anaksimandros'tan daha açık ve seçik, daha başarılı bir açıklama verdiğini kabul etmek gerekir.

Ana Madde Olarak Havanın Seçilmesinin Nedenleri

Peki acaba Anaksimenes bu belirli şey olarak neden havayı seçmiştir? Yoğunlaşma ve seyrekleşme mekanizmasını kullanacak olduktan sonra belirli olan herhangi bir şey, örneğin Thales'in suyunun kendisi, ateş veya toprak da aynı ilke veya töz ödevini göremez miydi? Bazı felsefe tarihçileri bu soruyu cevaplandırmak için haklı olarak ana maddenin yerine getirmesi gereken diğer işlevine, bu işlev için de onun sahip olması gereken diğer bir niteliğine işaret etmek ihtiyacını duymuşlardır.

Milet Okulu'na mensup bütün filozofların değişenin altında değişmeyen bir ana madde veya töz aradıklarını ve bu tözün de kendi değişimleri sayesinde diğer varlıkları meydana getirdiği ana varsayımını kabul ettiklerini biliyoruz. O halde onlar, bu tözü dinamik, kendinden hareketli, ezeli-ebedi olarak canlı bir şey gibi görüyorlar; onun kendi kendisine değişme gücüne sahip olmasını istiyorlardı. Başka deyişle Milet Okulu'na mensup filozoflar "madde" ile "kuvvet" arasında bir ayrım yapmıyorlardı. Öte yandan varolan şeyler arasında canlılar ve insanın olduğunu da görüyorlardı. Canlılar ise en fazla hareket ve değişme kabiliyetine, gücüne sahip varlıklardı. O halde seçilecek ilkenin mümkün olduğu kadar bu özellikleri taşıyabilecek bir şey olmasında yarar vardı.

Öte yandan Aristoteles'in de haklı olarak dikkatimizi çektiği gibi bu filozoflar içinde hiçbiri töz olarak "toprağı" almayı düşünmemiştir. Bunun nedeni hiç şüphesiz toprağın bu tür bir değişme ve hareket kabiliyetine sahip olmayan bir varlık olması veya böyle algılanmasıydı. Su, akıcı, içine girdiği kabın şeklini alıcı, ısındığı zaman buhara dönüşebilen, donduğu zaman buz şeklini alması mümkün olan bir varlıktı. Buna karşılık toprağı ne yaparsanız yapın topraktı. O ısıttığınızda da topraktı, dondurduğunuzda da. O, böylece önümüzde olduğu gibi, hiçbir değişme kabiliyetine sahip olmayan bir varlık biçimi olarak durmaktaydı.

Öte yandan su ile karşılaştırıldığında havanın suya göre daha hareketli, daha akıcı, daha fazla her tarafa nüfuz edebilir bir şey olduğunu görmek zor değildir. Ayrıca hava yoğunlaşma veya seyrekleşmeye sudan

daha müsait bir varlık gibi görünmektedir (Suyun sıkıştırılamayacağı en sıradan bir gözlemci için bile açık bir olgudur). O halde, havanın bu özellikleri bakımından da suya tercih edilmiş olması mümkündür. Öte yandan, ateşin kendisinin de bu özelliklere sahip olduğu düşünülebilir. Nitekim de düşünülmüştür. Gerçekten Anaksimenes'ten hemen sonra gelen Herakleitos, bazı başka nedenler yanında yukarıda işaret etmeye çalıştığımız nedenlerle Anaksimenes'in suyu yerine ateşi koyacaktır.

Anaksimenes'in dünyanın altında bir boşluk olmadığı görüşünü kabul ettiğini belirtmiştik. Thales'in dünya tasavvurunda dünya su üzerinde yüzmekte, ancak suyun kendisinin neye dayanmış olduğu açıklanmamaktaydı. Bu ise anlaşılmaz bir şeydi. Oysa Anaksimenes'in varsayımında havanın destek olmayınca aşağı düşen suyun tersine kendi kendine yeten, daha doğrusu kendi kendisiyle ayakta duran bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen bu varsayımında da Anaksimenes, gündelik deneylerinde bir kaptan boşaltılan suyun aşağıya doğru düştüğü, buna karşılık bulut, rüzgâr gibi su buharından veya havadan meydana gelen şeylerin kendi kendilerine "hava"da durdukları gözleminden veya düşüncesinden yararlanmıştır.

Öte yandan hava, sonsuz bir yayılma gücüne sahiptir. Sonra dünya ve diğer varlıklar (hattâ tanrılar), havadan meydana gelmişlerdir. O halde Anaksimenes'e göre dünyanın "havada yüzen bir yaprak gibi" havanın üzerinde durması veya hava tarafından sarmalanmış olarak taşınması mümkündü. Sıkıştırılmış hava olan su, toprak, taş gibi ağır unsurları içeren dünyanın, kaldırma gücü sayesinde onun tarafından sarmalanmış olarak öylece durması mümkündü. Başka deyişle bu varsayımda dünyanın altında boş uzay olması gerekmezdi. O, bir şeye dayanmaktaydı ve bu şey de havaydı.

Bununla birlikte Anaksimenes'i töz olarak havayı kabul etmeye götüren en önemli neden, muhtemelen, havayla ruh arasında gördüğü benzerlik olmuştur. Yunanca'da ruh anlamına gelen *psykhe* kelimesinin aynı zamanda soluk, nefes, solunan hava anlamına geldiğini biliyoruz (Benzeri bir durum *nefs*, yani ruh anlamına gelen kelimeyle *nefes*, yani soluk anlamına gelen kelimenin aynı kökten çıktığı ve birbir-

leriyle çok yakın bir anlam ilişkisinin olduğu Arapça için de geçerlidir). Şüphesiz ki nefes veya soluk kelimesinin nefs veya ruh kelimesiyle bu anlam akrabalığı bir tesadüf değildir. Hayat veya canlılık ilkesi olan ruhla, nefes alma veya soluk arasındaki ilişki en ilkel insanlar tarafından bile kolayca gözlemlenmiş olması gereken bir olgudur: İnsanlar, hayvanlar nefes aldıkları sürece canlıdırlar ve nefes almaktan, solumaktan herhangi bir nedenle kesildiklerinde artık canlı değildirler. O halde nefes, nefstir veya ruhtur.

Öte yandan ruhun bir nefes veya solunan hava, soluk olduğu düşüncesinin Yunanlılardan başka birçok ilkel kavimde de varolduğunu onlar üzerinde yapılan araştırmalar doğrulamaktadır.

Muhtemelen Anaksimenes'in havayı, yani soluduğumuz şeyi ana madde olarak kabul etmesinin temelinde bu gözlem ve bu gözlemin telkin ettiği düşünceler de vardır. Anaksimenes'in aradığı ilke, değişerek bütün diğer varlıkları meydana getirme gücüne sahip olması gereken ilkedir. Dünyadaki canlılarda, yani en hareketli, en dinamik, en değişken varlıklarda ise onların bu hareket, değişme ve dinamizmlerinin kaynağı, bir madde olan soluk, yani havadır. O halde aradığımız sürekli değişme ve her şeye dönüşme kabiliyetine sahip olması gereken arkhenin hava olması gerektiğini düşünmek çok makûl olacaktır.

Bu düşünce tarzımızın doğru olduğunu gösteren önemli bir kanıt, Anaksimenes'le ilgili olarak yukarıda verdiğimiz alıntılar içinde rastladığımız şu cümledir: "Nasıl ki hava olan ruhumuz bizi tutmaktaysa, soluk ve havanın da bütün dünyayı çevrelediğini söylemekteydi." O halde bizi bir arada tutan, birliğimizi sağlayan ruhumuzla evreni bir arada tutan, onun birliğini sağlayan hava bir ve aynı şeydir veya aynı türdendir. Burada daha sonraları özellikle Pythagorasçılardan itibaren önem kazanacak ve bütün düşünce tarihi boyunca kendisiyle karşılacağımız çok kalıcı bir düşünce karşısında bulunmaktayız, bir küçük evren (mikrokozmos) olan insanla, bir büyük evren (makrokozmos) olan dünya veya evren arasındaki benzerlik düşüncesiyle. Bu, ilerde Platon'u, Stoacıları ve bazı başkalarını insan ruhu yanında bir evren ruhu veya âlem ruhu inancına götürecektir.

Nihayet burada Milet filozoflarında ilk defa olarak ruh üzerine ilkel de olsa bir öğretiyle karşılaşmaktayız. Başka bir ifadeyle, burada Yunanlılarda varlık ve doğa öğretisinin yanında ilk kez felsefi bir ruh öğretisinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu öğreti Pythagorasçılar, Herakleitos, Empedokles tarafından geliştirilecek, daha sonraları Sokrates, Platon ve Aristoteles'te en mükemmel, en işlenmiş biçimini bulacaktır. O halde bu konuda da, Anaksimenes'in görüşünü dikkate değer bir ilerleme olarak kaydetmemiz gerekir.

Anaksimenes'in havanın yoğunlaşması ve seyrekleşmesiyle, çeşitli varlıkları nasıl meydana getirdiğine ilişkin olarak yukarıda söylediğimiz şeylere başka bir şey eklemek veya onun kozmolojisinin ayrıntılarına girmek istemiyoruz. Ancak burada bu açıklama tarzının kendisiyle ilgili iki önemli nokta üzerinde durmak istiyoruz.

Varlıklardaki Nitelik Farklılıkları, Nicelik Farklılıklarının Sonucudur

Birinci olarak vurgulamak istediğimiz; Anaksimenes'in bu öğretisinde ileri sürdüğü, varlıklarda görünen bütün niteliksel farklılıkların aslında nicelikel farklılıklardan ileri geldiği veya onlara indirgenebileceği görüşünün olağanüstü öneme sahip bir görüş olduğudur. Çünkü modern doğa bilimi, hattâ genel olarak bütün bilimsel yöntem, elinden geldiğince bunu yapmaya çalışmakta, yani nitelik farklılıklarını nicelik farklılıklarıyla açıklamak veya ona indirgemek istemektedir. Örneğin bugün biz, sıcaklık veya soğukluğu nitelik olarak birbirinden tamamen farklı iki varlık özelliği olarak almayıp, birer ısı farklılığı, yani niceliksel bir farklılık olarak görme ve anlama eğilimindeyiz. Bizim için fizikte soğuk olan veya sıcak olan diye bir şey yoktur; ısı derecesi düşük olan veya yüksek olan vardır. Soğuk, ısı derecesi düşük olan; sıcak, ısı derecesi yüksek olandır.

Buna karşılık ilerde göreceğimiz gibi, Aristoteles tam tersi bir görüşle nitelikleri birbirlerinden yapısal olarak farklı şeyler gibi görme eğilimindedir. Örneğin o fizikte cisimlerin ağırlık ve hafiflikleri arasında kategorik bir ayrım yapmakta veya daha doğrusu cisimleri ağır ve hafif cisimler olarak birbirlerinden kategorik olarak ayırmaktadır. Ona göre,

bizim için bugün olduğu gibi bütün cisimler ağır değildirler, tersine bazıları hafiftir ve ağır olanların yerin merkezine doğru gitme yönünde bir eğilimleri olmasına karşılık hafif cisimler, örneğin ateş –çünkü ateş Aristoteles için de bir cisimdir- yerin çevresine doğru gider, yani yukarı doğru yükselir. Böylece Aristoteles'in bu nitelik fiziğiyle bilimlerin, özellikle doğa bilimlerinin gelişme seyrini uzunca bir süre için olumsuz olarak etkilemiş olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Yunan felsefesinde bunun tersi bir bakış açısına sahip olanlar vardır ve Demokritos bu bakış açısının en mükemmel temsilcisidir. Anaksimenes'in yukarıda sözünü ettiğimiz görüşü de, Yunan düşüncesinde nitelikleri niceliklere indirgemek yönündeki bakış açısının ilk bilinçli örneğini temsil etmektedir.

ANAKSİMENES'İN ÖNEMİ VE KENDİSİNDEN SONRAKİLER ÜZERİNE ETKİLERİ

İkinci olarak vurgulamak istediğimiz, Anaksimenes'in bu öğretisinin İlkçağ'ın en tutarlı, en bilimsel kuramlarından biri olan atomculuk kuramını hazırlaması bakımından taşıdığı önemdir. Anaksimenes'in görüşüne göre hava, kendisine en eşit olduğu durumda, görünmez. Sıkışınca, yani bir aynı yerde daha çok miktarda hava olduğunda su, daha sıkıştığında, yani aynı yerde daha da fazla miktarda hava olduğunda –veya aynı hava miktarı uzayda daha küçük bir yer işgal ettiğinde–, toprak ortaya çıkar ve bu böylece devam eder.

Şimdi bu ne demektir? Bir aynı yerde bir aynı şeyden daha fazla veya daha az miktarda şeyin olması demek değil midir? Bunun olabilmesi için ise ortada bir şeyin olması, ama ayrıca bu şeyden başka bir şeyin, ister birinci şeyin kendi içinde, isterse onun dışında bir şeyin, yani sözkonusu ilk şeyin kendisi sayesinde sıkışabileceği veya seyrekleşebileceği bir şeyin olması gerekmez mi? Bu ikinci şey, yer, uzay veya daha doğru bir ifadeyle boşluktur. Birinci şey ise bu boşlukta yeralan, onda az veya çok miktarda veya yoğunlukta bulunması mümkün olan şey, yani atom olacaktır.

O halde Anaksimenes'in varsayımı mantıksal sonuçlarına götürüldüğü takdirde son derece açık olarak atomculuk kuramına giden

yolun başlangıcını oluşturmaktadır. Şüphesiz bununla Anaksimenes'in Yunan felsefesinde Demokritos'tan önce atomcu felsefeyi ortaya attığına ilişkin herhangi bir şey söylemek istemiyoruz. Anaksimenes'in atomcu öğretiyi ortaya atmadığını biliyoruz. Eğer onun öyle bir görüşü olsaydı, ifade ederdi. Bizim söylemek istediğimiz, mantıksal sonuçlarına götürüldüğü takdirde ondan atomculuğun çıkmak durumunda olduğudur. O halde ilerde atomculuğu ortaya atacak olan Demokritos'un –ve Leukippos'un– Anaksimenes'in manevi çocukları olduğunu söylemek hiç te yanlış olmayacaktır. Nitekim her iki filozofun Anaksimenes'i büyük bir saygıyla anmış oldukları haber verilmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; metafizik düşünme cesareti bakımından veya astronomik tasavvurları itibariyle Anaksimandros'tan ne kadar geride olursa olsun Anaksimenes, Milet Okulu'nun ana öncüllerine dayanan bir felsefe sisteminin daha üst bir noktasıdır. Bu bakımdan o haklı olarak Anaksimandros'tan daha ilerde ve daha önemli kabul edilir. Nitekim gerek çağdaşları, gerekse daha sonrakiler tarafından o her zaman Anaksimandros'tan daha önemli bir düşünür olarak görülmüştür. Onun takipçileri arasında Pythagorasçılar, Anaksagoras, Atomcular vardır. Apollonia'lı Diogenes gibi bazıları ise doğrudan doğruya Anaksimenes'in görüşlerine geri dönmeyi önermişlerdir. O halde Anaksimenes, Thales'ten hareket eden entelektüel geleneğin bir doruk noktası ve bütün Milet Okulu'nun tezlerini en iyi bir biçimde temsil eden insandır.

Anaksimenes'le birlikte Milet Okulu ortadan kalkacaktır. Bunun en önemli nedeni ise şüphesiz İÖ 494 yılında Milet'in Persler tarafından yakılıp, yıkılması olmuştur. Bundan sonra varlığını başka yerlerde, özellikle Büyük Yunanistan diye adlandırılan Güney-İtalya ve Sicilya'da sürdürecek olan İonya felsefesi, Anaksimenes'ten de bazı tezler alarak yoluna devam edecektir.

5
Pythagoras ve Pythagorasçılık



(Empedokles'ten):
"Vardı onlar arasında üstün bilgili bir kişi
En büyük fikir hazinesine sahip olan,
Her türlü hikmetli işlerden en çok anlayan.
Uzanınca yukarı zekasının bütün gücüyle
Kolayca görüyordu bütün varolanların her birini
Insanların onuncu ve yirminci göbeğine kadar"

(*DK.* 31, B 129).

Yunanistan'da bulunmuş
mermer Pythagoras büstü.

YUNAN ÇOKTANRICILIĞININ KAYNAKLARI: HOMEROS VE HESİODOS

Homeros, Yunan dünya görüşünün tek temsilcisi değildi. Bildiğimiz gibi onun yanında Hesiodos da vardı ve Homeros'la Hesiodos'un eserleri yine daha önce işaret ettiğimiz gibi birbirlerinden tamamen farklı iki dünya tasavvurunu dile getirmekteydi. Öte yandan Homeros ve Hesiodos'un oluşturmuş oldukları insan biçimci mitolojik Yunan dini de bütün Yunan dünyasının veya Yunan dünyasının bütün sınıflarının, farklı toplumsal tabakalarının biricik dini değildi. İÖ 6. yüzyıl ortalarında ortaya çıkan ve daha sonra Yunan dünyasında gerek felsefi, gerekse dinsel bakımdan yeni bir hareketi temsil eden Pythagoras ve Pythagorasçılığı anlamak için Yunan dininin veya dinlerinin özellikleri hakkında daha önce verdiğimiz bilgilere ek bazı bilgiler vermemiz, açıklamalarda bulunmamız gereklidir.

Herodot'a göre Homeros ve Hesiodos'un, Yunanlılar için bir tanrılar sistemi yaratmış, tanrılara ad ve lâkaplarını vermiş, onların nüfuz ve görev alanlarını belirlemiş olduklarını biliyoruz.

Bu yargının Homeros'la ilgili kısmını ele alırsak, onun bir an-

lamda doğru, bir başka anlamda yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Yanlıştır; çünkü Homeros hayatlarını, maceralarını anlattığı tanrıları kendisi icat etmemiştir. Onlar Yunanlılar arasında yaşayan, Yunanlıların varlıklarına inandıkları tanrılardır. Bu tanrıların kökeni ise tartışma konusudur. Bazılarının (örneğin Zeus) Yunan dünyasına Dorlar tarafından getirilmiş olduğu, bazılarının Anadolu, Mezopotamya veya Mısır kaynaklı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır..

Öte yandan Herodot'un yargısı bir başta bakımdan doğrudur; çünkü bu tanrıların özelliklerini, görev ve yetki alanlarını, birbirleriyle ilişkilerini büyük ölçüde Homeros'un kendisi şekillendirmiştir. Başka bir deyişle onların hayatlarını, aralarındaki ilişkilerini, onlarla insanlar, doğa güçleri arasındaki ilişkileri tasarlayan büyük ölçüde odur.

Homeros tarafından tasarlanmış olduğu biçimiyle bu çoktanrıcı mitolojik ve insan biçimci din neyi göstermekteydi? Varlıklı, zengin, kudretli, kendine güvenen, maddî ve fizikî imkânlara sahip olduğu için hayatı seven, onun nimetlerinden yararlanmaya çalışan bir sınıfın dünya görüşünü. Bu insanlar hayatlarından o kadar memnun, kendilerinden o kadar emin idiler ki, tanrılarını düşündüklerinde onları ancak kendilerine benzer varlıklar olarak tasarlamaktaydılar veya onları kendilerine benzer görerek, bir anlamda kendilerini tanrılaştırmaktaydılar. Tanrılar dünyanın efendileri olan kendilerinden başka hangi şekillerde olabilirlerdi ki?

Bundan dolayı onların kendi zamanlarından çok memnun oldukları ve ne geçmişteki bir "altın çağ" veya "eski güzel günler", ne de gelecekteki bir "cennet", "kurtuluş günü" peşinde koşmadıklarını görmüştük. Daha önce de belirttiğimiz gibi Homeros *İliada*'da Akhilleus'a şu sözleri söyletmekten çekinmemekteydi:

> "Hades'te (öbür dünyada) yaşayan bir kral olmaktansa, bu dünyada en ağır şartlar altında yaşayan bir ırgat olmayı tercih ederim."

Bundan dolayı Homeros'ta ruh kavramının veya ruhların ölümsüzlüğü meselesinin, kahramanlarının zihnini pek kurcalamadığını görmüştük. Bu dünyadan memnun olan soylu, şüphesiz öleceği-

ni bilmekte, ama ölümden sonrası veya ölümden sonra kendisini bekleyen hayatla ciddi bir biçimde ilgilenmemektedir. Onu düşündüğünde ise ancak gölgemsi bir hayat olarak tasarlamaktadır. Çünkü başka bir hayatın bu dünyadaki hayatından daha renkli, daha güzel olmasına imkân yoktur. Sonuç olarak, bu egemen sınıfın genel dünya görüşüne uygun bir ruh ve öteki dünya anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Oysa Yunan sitelerinde yalnızca varlıklı soylular yaşamamaktaydı. Bu yüksek sınıfa mensup insanların yanında daha dar anlamında halk vardı. Bu halkın bir kısmı hür insanlardan oluşmaktaydı. Onların bir bölümü, mütevazi boyuttaki topraklarını işlemekle hayatlarını kazanmaktaydılar. Diğer bazıları ise mültezim olarak zenginlerin topraklarını işlemekte veya toprağa bağlı köylüler olarak elde ettikleri ürünün bir kısmını toprak sahiplerine vermekteydiler. Bu iki grubun yanında zanaatkârlar ve işçiler de vardı. Toplumsal sınıfların en altındaysa hiçbir hakka hukuka sahip olmayan köleler gelmekteydi.

Bu gruplar veya sınıflar arasında, özellikle köylülerin ve küçük toprak sahiplerinin durumu zamanla bozulmaya başlamış, bunlar gitgide yoksullaşmışlar ve huzursuz bir kitle olarak zaman zaman mevcut düzene baş kaldırmanın yollarını aramışlardır. Nitekim bu sosyal huzursuzluklara bir çare bulmak üzere 7. yüzyıl sonlarına doğru örneğin Atina'da Solon bazı reformlar yapmak ihtiyacı duyulmuş ve bundan ünlü kanunları çıkmıştır. Aynı yönde olmak üzere Drakon ve Lykurgos'un giriştikleri reform denemeleri de vardır.

Şimdi bu alt tabakalara mensup insanların, Homeros'un varlıklı ve güçlü soylularıyla aynı dünya tasavvurunu, aynı hayat anlayışını paylaşmamış olmaları doğaldır ve bunun böyle olduğunu da bilmekteyiz. Bu konudaki başlıca bilgi kaynağımız ise Hesiodos ve onun diğer ünlü eseri *İşler ve Günler*'dir. Hesiodos'un Homeros'tan yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşadığı tahmin edilmektedir. Onun Homeros'unkinden farklı bir din değil, ama tamamen farklı bir dünya görüşünü dile getirdiğini görmekteyiz.

Bir defa Hesiodos'un yaşadığı çağdan hiç memnun olmadığı,

ondan sürekli şikâyet ettiği ortaya çıkmaktadır. Onun kardeşiyle aralarında bir miras anlaşmazlığı vardır ve yargıçlar rüşvet aldıkları için kendisinin aleyhine karar vermişlerdir. O halde karşımızda saraylarda yaşayan, kendi aralarında savaşlar yapan veya bunu yapmadıkları zaman atalarının kahramanca savaş öykülerini dinlemekten hoşlanan, hayatı yalnızca bir eğlence kaynağı olarak gören bir adam yoktur; tersine mahkeme koridorlarını arşınlayan, rüşvet yiyen hâkimlerden acı acı yakınan halktan bir insan bulunmaktadır. Bu insan yaşadığı çağdan hiç memnun olmadığı için geçmişe kaçmak, geçmişte bir altın çağın varolduğuna inanmak, o zamandan bu yana dünyanın değiştiğini, insanların bozulduğunu, işlerin gitgide daha kötüye gittiğini kabul etmek ihtiyacında olan biridir.

Gerçekten de Hesiodos'a göre evrenin ve insanın yaratılmasından kendi zamanına kadar beş insan kuşağı ortaya çıkmıştır. Tanrılar tarafından yaratılmış olan birinci kuşak, "altın kuşak"tır. Bu kuşağın insanları tanrılar gibi hayat sürmüşler, ölünce de onların ruhları insanların koruyucuları olmuştur. Ancak bu kuşak uzun süre varlığını devam ettirmemiş, yerini ikinci bir kuşağa bırakmıştır. Bu ikinci kuşağı Hesiodos "gümüş kuşak" olarak adlandırır. Bu kuşağa mensup insanlar, tahmin edilebileceği gibi, birinciden daha kalitesiz ve daha akılsız olmuşlardır. Bu yüzden hep birbirlerine girmişler, ölünce de ruhları kendileriyle birlikte yok olmuştur. İkinci insan kuşağının ardından üçüncü kuşak gelmiştir. Homeros bu kuşağı gümüşten de az değerli bir madenin adıyla "tunç kuşağı" olarak adlandırır. Bunlar ikinci kuşaktan da daha akılsız, daha geçimsiz, daha kötü ve daha savaşçı çıkmışlardır. Tabii bunun sonucunda da kendi aralarında sürekli bir kavga içinde olmuşlardır. Dördüncü kuşak, "tanrısal kahramanlar" kuşağıdır. Bu kuşağın insanları işte Homeros'un destanlarına, şairlerin şiirlerine konu olmuş olan insanlardır. Nihayet onun da arkasından beşinci bir kuşak, Hesiodos'un içinde yaşadığı dönemin insanlarının meydana getirdiği "demir kuşağı" kendini göstermiştir. Bu insanlar daha evvelkilerden de kötü bir çağda yaşamaktadırlar ve durumları gitgide de daha kötüleşecektir.

Hesiodos, sözünü ettiğimiz şiiri boyunca sürekli olarak etrafında gördüğü haksızlıklardan, adaletsizliklerden, insanların tembelliklerinden, zayıflıklarından şikâyet eder. O halde burada ilk defa olarak halkla, halkın dertleri, şikâyetleriyle karşılaşmaktayız. Homeros'un *İliada*'sında halktan gelen kimseyle karşılaşmamaktayız. Bir pasajda halka mensup olduğunu söyleyebileceğimiz biri, soyluların arasında ağzını açmaya kalkıştığında efendisinden şiddetli bir tokat yer. Bu yerin Homeros'ta halktan gelen birinin adının geçtiği tek yer olduğu kabul edilir. Hesiodos'ta ise artık kahramanlardan sözedilmez. İşten, güçten, çalışmadan, çalışmanın zorluklarından, erdeminden, halktan, haksızlıktan, adaletten vb. sözedilir.

Homeros'un tanrıları Hesiodos'ta da var olmaya devam ederler; ancak onlar artık eski ahlâk-dışı yaşayış ve özellikleriyle tasvir edilmezler. Hesiodos'ta Zeus, karısı Hera'dan gizli kaçamak aşklar yaşamaya kalkışan soylu bir çapkın olmaktan uzaklaşarak haklının yanında yeralan, haksızlıklara engel olmak isteyen ve bunun gereğini büyük bir kararlılıkla yerine getirmeye çalışan adalet tanrısı olur. O, zayıfları korur, doğaya da adaletle hükmeder: "Eğer Güneş yolundan saparsa, Zeus onu düzeltir." Zeus kavramında meydana gelen bu değişmenin ne kadar önemli olduğu açıktır.

Öte yandan Hesiodos'un bu şiirinde Homeros'un ahlâkından farklı olarak kahramanlık, savaşçılık gibi değerler değil, çalışma, iş gibi tamamen başka bir dünyaya; çalışan, ter döken insanların, halkın dünyasına ait olan kavramlar yüceltilir.

Hesiodos'un geliştirdiği ve seslendirdiği bu dünya görüşü, Homerosçu tanrı anlayışında önemli bir değişmeyi, sözkonusu tanrıların ahlâkîleştirip yüceltilmesi yönünde bir değişmeyi ifade etmekle birlikte, Yunan dininin temelde çoktanrıcı, insan biçimci mitolojik özelliğinde veya yapısında herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir. Öte yandan Homeros ve Hesiodos tarafından oluşturulmuş olduğu biçimiyle Yunan çoktanrıcı dini bütün halk tabakaları tarafından aynı ilgi veya sevgiyle paylaşılma durumunda değildir. Her zaman ve her yerde olduğu gibi Yunan dünyasında da halk arasında kökleri izlenemeyecek kadar eskilere gi-

den bazı inançlar varlığını sürdürmektedir. Şimdi de Homeros-Hesiodosçu gelenekten farklı olan bu dinsel inançlar hakkında biraz bilgi verelim

HOMEROS-HESİODOSÇU GELENEKTEN FARKLI DİNSEL İNANÇLAR

Bilindiği gibi Ege Havzası'nda ortaya çıkan ilk önemli uygarlık, Girit Adası'nda gelişmiş olan Minos uygarlığıdır. Giritlilerin dinlerini incelediğimizde onun aynı dönemde komşu bölgelerde mevcut bazı kültlerle benzerlik gösterdiğini görmekteyiz. İlk olarak onların kültünde de büyük bir Doğa Tanrıçası vardır. Bunun yanında da diğer tanrılar vardır. Bu tanrıça, Anadolu'nun ünlü doğa tanrıçası Kybele ile bazı benzerlikler gösterimektedir. Sözkonusu tanrılardan birinin ise her yıl ikkbaharda doğumu şenliklere, ölümü kışın bazı yaslara yol açan Anadolu'nun genç tanrısı Attis'le benzerliği vardır. İkinci olarak yine Anadolu'da olduğu gibi bu Kybele ile Attis'in birleşmesi sonucunda doğaya bereket geldiği inancı mevcuttur. Giritliler ayrıca bu tanrı ve tanrıça yanında boğaya da tapmaktadırlar.

Törenlerine gelince, Giritlilerde törenler esnasında müzik eşliğinde danslar yapıldığı ve bu danslarda insanların vecde (extase) eriştikleri düşünülmektedir. Tanrılara çeşitli kurbanlar, eşya, içki sunma adetleri vardır. Çifte ağızlı balta da önemli bir semboldür. Giritlilerin öteki dünya hakkındaki düşüncelerini bilmiyoruz. Ancak ölümden sonraki hayata inanıyor gibidirler. Çünkü ev şeklinde mezarlar yapmakta ve bu mezarlara ölünün hayattayken sevdiği ve kullandığı bazı eşyalar koymaktadırlar. Demek ki onların insanın öldükten sonra bir hayat süreceğine ilişkin bir inançları mevcuttur. Başka deyişle bunlarda "ölüler kültü" olduğu anlaşılmaktadır.

Yunanistan'ın kendisinin ilk yerli dinleri hakkındaki bilgimiz ise çok daha azdır. Ancak İÖ 2000 yıllarına doğru Yunanistan'ı istila eden Akhalara bakacak olursak, onların 1600'lerden itibaren kültürün hemen her alanında olduğu gibi dinde de Giritlilerin etkisi altında kalmış olduklarını görmekteyiz. Akhaların bu dönemde yaratmış oldukları uygarlığın kendisi ise Miken uygarlığı diye bilinir.

Yunanistan'da yapılan bütün kazılar ve bulgular, onların Giritlilerin dinlerinin etkisi altında kaldıklarını göstermektedir. Ancak onlarda Giritlilerden farklı olarak "tanrılar kültü"nün pek gelişmemiş olduğu, buna karşılık "ölüler kültü"nün önemli bir yer tutuğu anlaşılmaktadır. Onlar da Giritliler gibi ruhun ölümden sonra varlığını devam ettirdiği görüşünde olmalılar ki, büyük anıt mezarlar inşa etmişlerdir. Kendilerini temsil etmek üzere mezarlarına altın kelebekler bırakmış olmalarından, onların ruhu kelebek şeklinde maddi bir şey olarak tasarladıklarını anlamaktayız. Ancak bu arada onlarda en eski ve ilkel türden fetişizm kalıntılarının mevcut olduğu da görülmektedir.

Sonuç olarak, Homeros'tan önceki Yunan dinlerinde ruh hakkında maddi bir anlayışa ve ölümden sonraki hayat fikrine rastlamaktayız. Homeros ve Hesiodos çoktanrıcı ve insan biçimci mitolojik tanrılar dinini geliştirdiklerinde, sözünü ettiğimiz inançlar kalıntı halinde geniş halk tabakalarında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Homeros-Hesiodosçu din, sözüedilen özellikleriyle halk kitlelerini doyurmayınca, halkın bu eski inançlara daha bir ilgiyle dönerek onları yenilemek veya bazı yeni kültler yaratmak ihtiyacını duyduğundan sözetmek mümkündür. Gerçekten de İÖ 6. yüzyıldan itibaren halkın bu eski inançlarının yeni bazı şekiller altında çok güçlü bir biçimde canlandığını görmekteyiz. Homeros'ta tamamen ortadan kalkmış veya önemini kaybetmiş olan ölümden sonraki hayat fikrinin gitgide kuvvetlendiği, bunun yanında doğa dinlerinin eski şekillerine dönüldüğü ve bu yeni ilginin sonucu olarak Demeter ve Dionizos kültü gibi bazı yeni kültlerin ortaya çıktığı görülmektedir.

Demeter Kültü

Demeter, bereket tanrıçasıdır. Büyük tapınağı Yunanistan'da Eleusis'tedir. Demeter, Homeros'un tanrılarında karşılaşmadığımız bir özelliğe sahiptir: Acı çeken bir tanrıçadır ve efsaneye göre kızı Persephone'yi yer altı tanrısı kaçırmış, fakat Zeus'un aracılığı sonucu onu tekrar annesine vermeyi kabul etmiştir. Ancak bu şu şartladır ki, Persephone yılın üçte birinde annesi Demeter'in yanında kalacak, geri ka-

lan zamanda ise tekrar yeraltına inecektir. O halde, Demeter her yıl belli bir zamanda kızını toprağa vermek zorunda olduğundan, acı çeken bir yeryüzü tanrıçasıdır.

Bu tanrıçaya önceleri basit bir şekilde tapınıldığı, ancak daha sonraları tapınma törenlerinin gitgide esrarlı bir hal aldığı görülmektedir. Büyük tören beş yılda bir yapılmaktadır. Ancak bu törenlere ait bilgimiz yoktur; çünkü törenlere katılanlar kimseye bir şey anlatmamak için yemin etmektedirler. Demeter kültü yabancılar hariç olmak üzere herkese, hattâ kölelere bile açıktır. O, insanlara bu dünyada yeni bir doğuş, öbür dünyada ise müreffeh bir hayat vadetmektedir. Ancak bunun için bu gizli dinin veya "sır dini"nin mensuplarının takdisi, "dinî" ve "ahlâkî" bakımdan arınmadan geçmesi şarttır. Bu dine veya külte inananlar bazı kurallara riayet etmek, örneğin oruç tutmak, törenlere katılmak mecburiyetindedirler. Bu törenlerde, kızı Persephone'yi kaybettikten sonra yeniden bulan Demeter'in acısı ve sevinci sembolik bir biçimde tasvir edilmektedir.

Dionizos Kültü

Dionizos kültüne gelince, Dionizos da bir tanrıdır, daha doğrusu tanrı Zeus'un oğludur. O da acı çeken bir tanrıdır; çünkü vahşi, kötü güçler olan Titanlar, genç yaştayken onu öldürmüş ve parçalayıp yemişlerdir. Ancak Athena ondan bir parçayı, yüreğini kurtarmıştır. Zeus da yeni bir Dionizos yaratmak üzere, bu parçayı yutmuştur. İşledikleri cinayetten ötürü kendilerini cezalandırmak üzere Zeus, Titanları yıldırımıyla kül etmiş ve onların külünden de insanı yaratmıştır. Demek ki, insan türünün doğasında Titansı unsur, Dionizos'un bedeninden çıkmış olan Dionizosçu unsurla karışmış bir durumdadır. O halde insanda bir tanrısal yan vardır-çünkü Titanlar Dionizos'un bedenini yemişlerdir-, bir de Titansı ve şeytani olan yan-çünkü Zeus insanı Titanların küllerinden yaratmıştır-.Böyle bir görüşün ahlâkî sonucu, insanın kendisinde bulunan bu şeytani, kötü unsurdan kaçınması, arınmasının gerekli olduğu olacaktır.

Sonra bu Dionizosçu efsanede acı çeken, ölen, öldükten sonra dirilen bir tanrı anlayışı ile karşılaşmaktayız. Bu dinin mensuplarında

da tanrılarının kaderine ortak olacakları inancı ve ümidi hâkimdir. Dionizos kültüne bağlı olanlar geceleyin yüksek yerlerde ellerinde meşaleler tutarak flüt ve davul eşliğinde gürültülü törenler yapmakta, bu törenler esnasında bol bol şarap içip dansetmekte ve kendilerinden geçerek vecd haline ulaşmaktadırlar. Bu vecd anında da, kutsal hayvanları parçalamakta, onların kanını şarapla karıştırıp içmekte veya etlerini çiğ çiğ yemekte, böylece tanrısal tözü bedenlerine soktuklarına inanmaktadırlar. Görüldüğü gibi bu, Katoliklerin *Eucharistie*'sine, yani İsa'nın etini temsil eden ekmeğin yenilmesiyle kanını temsil eden şarabın içilmesine dayanan kutsal törenlerine benzemektedir.

Bu külte bağlı olanlar bu vecd, yani kendinden geçme esnasında ruhlarının bedenlerinden ayrıldığına, yani "doğuş çarkı"nı veya çemberini kırdıklarına inanmaktadırlar. Bu kültle Homeros'un dinini karşılaştırdığımızda, aralarında ne kadar büyük bir fark olduğunu görmekteyiz: Homeros'un tanrılarının ölümsüz olmalarına karşılık, Dionizos ölen ve dirilen bir tanrıdır. Homeros'un tanrılarına ölçülü merasimler, törenler içinde tapınılmasına karşılık bu kültün mensupları Dionizos'a cezbe, sarhoşluk içinde tapmaktadırlar. Homeros'ta ölümden sonraki hayat fikrinin önemsiz olmasına karşılık, bu kültün bağlılarında ana fikir budur: Onlarda öldükten sonra tanrılarının kaderine katılarak yeniden doğma veya dirilme fikri vardır.

Orpheus Kültü

Bu döneme ait bu sır veya kurtuluş kültlerinin son bir örneği olarak Orpheus kültü veya dininden de sözedelim. Bu kültün nasıl meydana geldiği hakkında elimizde hiçbir bilgi yoktur. Kaynağı efsanevi şarkıcı Orpheus'a çıkarılmak istenmektedir. Orpheus, efsaneye göre, bir çalgıcıdır ve ve çaldığı zaman da canlı cansız ne varsa hepsini arkasından sürüklemektedir. O, Eurydike ile evlenir. Ancak düğünlerinin hemen arkasından Eurydike ölür. Orpheus çalgısının gücüyle yer altına iner. Yer altı tanrısı ona karısını geri vermeyi kabul eder. Ancak bunun için bir şartı vardır: Yer yüzüne dönünceye kadar Orpheus'un geri dönüp karısına bakmaması gerekmektedir. Tahmin edilebileceği üzere mera-

kından veya karısına karşı duyduğu büyük sevgisinden ötürü Orpheus bu şartı yerine getiremez. Bunun üzerine karısı yeniden yer altı dünyasına veya ölülerin gittiği yer olan Hades'e iner. Bundan sonra Orpheus hasretinden ve acısından çıldırır ve nihayet parçalanarak öldürülür.

Burada da bir ölümlünün öte dünyaya geri gitmesi ve tekrar geri dönmesi teması vardır. O halde Orpheus'un öteki dünya hakkında bize söyleyebileceği şeyler, sırlar vardır. Bu sırlara vakıf biri olduğuna göre de bizi aydınlatabilir. Bu kültün aslında Dionizos kültünün bir başka şekli olduğu söylenebilir.

Gerek Orpheusçu, gerekse Dionizosçu kültün İonya'ya giremediği anlaşılmaktadır. Ancak İonya'nın Perslerin eline geçmesi ve İÖ 494 yılında Milet'in Persler tarafından yakılıp yıkılmasından sonra Milet Okulu ortadan kalkar. Oradan ve daha genel olarak Batı Anadolu'dan Güney İtalya'ya ve kıta Yunanistan'ına göçler başlar. İonya'da henüz felsefe ile din arasında bir çatışmayı gözlemlememiştik. Gerçi Milet'li Doğa Filozofları'nın kozmolojileri, şairlerin antropomorfik mitolojileri veya halkın popüler inançlarıyla pek uzlaşabilir nitelikte değildi. Fakat Burnet'in de işaret ettiği gibi, yeni fikirler İonya'da o kadar doğal ve o kadar tedrici bir biçimde ortaya çıkmışlardı ki, onlarla sözkonusu inanç veya görüşler arasında bir çatışmanın ortaya çıkmasına, onlara karşı bir tepkinin doğmasına fırsat ya da zaman kalmamıştı. Ancak Batı'ya olan bu göçler aynı durumu devam ettiremeyecek yeni şartlar yaratacaktır.

Bir defa bu yabancı bölgelerdeki insanlar, İonyalı kozmolojistlerin panteist materyalist tanrı anlayışlarını kabul edebilecek bir durumda değildiler. Sonra bu devirde İonya'ya girmeye imkân bulamayan, sözünü ettiğimiz kültler İtalya'nın güneyinde gayet elverişli bir yayılma ortamı bulmuşlardır. İşte o zaman İonyalıların bu görüşleriyle dinsel tasavvurlar arasında bir çatışmanın ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Nitekim bu çatışmanın veya en azından dinle felsefe arasında bir karşılaşmanın olduğu ve bu karşılaşma sonucunda felsefenin yapısında, özünde bir değişmenin meydana geldiğini görmekteyiz.

FELSEFE HAKKINDA YENİ BİR ANLAYIŞ: PYTHAGORASÇILIK

Pythagoras'ın veya Pythagorasçıların başlattıkları veya temsilcileri oldukları bu yeni dönemde felsefenin mahiyeti tamamiyle değişecektir. O artık bir bilgi, evrenin ana maddesinin bilgisi, evrenin neden ve nasıl meydana geldiği hakkında bir açıklama olmaktan çıkarak bir yaşama biçimi veya bir hayat yolu olacaktır. Onun amacı da insanlara evren veya doğa hakkında bilgi vermekten çok onları kurtarmak olacaktır. Bu yeni dönemde felsefe insanları bilgilendirmeyi değil, günahlarından, suçlarından *arındırmayı* hedef alacaktır. Bunun için insanları dinsel-felsefi cemaatler halinde örgütlemeye yönelecek ve bu cemaatlere katılmak isteyen insanlara yaşamayla ilgili kurallar koyacaktır. Bu bakımdan ortaya çıkan bu yeni felsefi cemaatler veya tarikatler, Dionizos-Orpheusçu cemaat veya tarikatlerden gerek amaç ve hedefleri gerekse örgütlenme biçimleri bakımından farklı değildirler.

Ancak Pythagoras ve Pythagorasçılığı dinler veya kültler tarihi içinde değil de felsefe tarihi içinde ele almamızın ve anlatmamızın nedeni, onların bu diğer kültlerden farklı olarak aynı zamanda bazı bilimsel ve felsefi görüşlere, öğretilere de sahip olmalarıdır. Öte yandan Pythagoras ve Pythagorasçılık tarafından geliştirilecek olan bu yeni felsefe anlayışı yalnızca onlar arasında kalmayacak, daha sonra şu ya da bu ölçüde Ksenophanes, Empedokles, Sokrates, özellikle Platon, Plotinos, İslâm dünyasında İhvan-ı Safa ve diğer birçok filozof ve felsefe okulunda da varlığını sürdürecektir.

Yukarıda sürekli olarak "Pythagoras veya Pythagorasçılık" şeklinde bir ifade kullandığımız dikkat çekmiş olmalıdır. Bunun nedeni Pythagoras'a mal edilen görüşlerin gerçekten onun kendi görüşleri mi, yoksa öğrencileri veya takipçileri tarafından ona mal edilen görüşler mi olduğunu bilemememizdir. Öte yandan, Pythagoras'ın hayatı hakkında da elimizde çok az bilgi vardır. Nihayet onun herhangi bir eser yazıp yazmadığı da bilinmemektedir. İhtimaller daha çok ikinci yöndedir. Pythagoras ölümünden yarım yüzyıl geçmeden efsaneleştirilmiş, hattâ yarı tanrılaştırılmıştır. Bundan dolayı aşağıda Pythagoras'a atfen üzerinde duracağımız birçok fikrin onun kendisinin olmayıp, okuluna mensup

diğer düşünürlerin üstadlarına mal ettikleri fikirler olmaları ihtimali olduğu için bu fikirlerle ilgili olarak Pythagoras'tan çok Pythagorasçılığa gönderme yapmamızın daha doğru olduğunu belirtmemiz gerekir.

Pythagorasçılığın tarihi ikiye ayrılır: Pythagoras tarafından Kroton'da ilk olarak cemaatinin veya tarikatinin kurulduğu ileri sürülen İÖ 530 yılından Platon'un ölümüne (350) kadarki ilk dönem veya Eski-Pythagorasçılık dönemi ve İS 1. yüzyılda başlayan ve varlığını 4. yüzyıla kadar sürdüren ikinci dönem veya Yeni-Pythagorasçılık dönemi. Gerek birinci, gerekse ikinci dönem hakkındaki bilgilerimiz ise büyük bölümü itibariyle Yeni-Pythagorasçı döneme ait yazarlardan gelmektedir. Bu Yeni-Pythagorasçı yazarların düşünceleri hakkındaki esas kaynaklarımız da Porphyrios, İamblikhos gibi Yeni-Platoncu okula ait yazarlar, sonra Diogenes Laertius'tur. Yeni-Pythagorasçı dönemin belli başlı temsilcileri olarak Tyana'lı Apollonios, Geda'lı Moderatus, Gerasa'lı Nikomakhos'u görmekteyiz.

Pythagorasçılığın ilk dönemine gelince, bu dönemle ilgili en eski kaynaklarımız Tarentum'lu Aristoksenes, Khalkidia'lı Ksenophiles ve Dikearkhes'tir. İlk döneme mensup Pythagorasçılar içinde önemli isimler ise başta şüphesiz Pythagoras'ın kendisi olmak üzere Arkhytas, Philolaos ve Polymantes'tir. Bu arada Pythagoras'ın kendisiyle ilgili en eski kaynağımızın, bu dönemin bir başka filozofu, 6. yüzyılın ikinci yarısıyla 5. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olan ünlü Herakleitos olduğunu kaydedelim. Herakleitos kendisinden önceki diğer Milet filozoflarının eserleriyle aynı adı, *Doğa Üzerine* adını taşıyan ve kendisine ayırdığımız bölümde üzerinde geniş olarak duracağımız eserinde üç yerde Pythagoras'tan küçümseyici bir dille sözeder. Nihayet kendisinden önce gelen bütün diğer Yunan filozofları ve onların öğretileri konusunda olduğu gibi, Pythagoras ve Pythagorasçılık hakkında da en güvenilir bilgi kaynağımızın Aristoteles olduğunu söyleyelim.

PYTHAGORAS: HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Pythagoras'ın İÖ 590-570 yılları arasındaki bir tarihte Samos (Sisam) adasında doğmuş olduğu söylenmektedir. Hayatının büyük bir bölü-

münü bu adada geçirdiği, aristokrat eğilimler taşıdığı (Yunan filozofları arasında aristokrat eğilimler taşımayan veya siyasal olarak aristokratik rejimin taraftarı olmayan az sayıda filozof olduğuna daha önce işaret etmiştik), bundan dolayı da Samos adasının tiranı olan Polykrates'le geçinemediği ve sonunda doğduğu adayı terk ederek Güney-İtalya'ya göç edip orada Kroton'a yerleştiği bildirilmektedir (DK. 14 A 8). Yine söylendiğine göre Pythagoras bu kentte İÖ 530 yılında kendi adını taşıyan bir cemiyet veya tarikat kurmuştur.

Bu tarikat yukarıda sözünü ettiğimiz Orpheusçu tarikate benzemektedir. Yalnız Orpheusçuların tanrılarının Dionizos olmasına karşılık, Pythagorasçılarınki bir Anadolu tanrısı olan Apollon'dur. Bu tarikat de, Orpheusçu tarikat gibi mistik ve eğitimsel bir amaca sahiptir. Onun asıl hedefi, bağlılarını veya mensuplarını yeni bir hayat tarzı içine sokmaktır. O, sitenin yerel sınırlarını aşan bir tarikattir ve üye olarak kadınları da kabul eder (Bu kadınlar arasında bazen Pythagoras'ın kızı, bazen ise karısı olarak takdim edilen Theano'nun adı özellikle zikredilmektedir). Ancak zamanla tarikatın aynı zamanda bazi siyasi emelleri de benimsediği ve adetâ bir siyasi parti hüviyetine büründüğü anlaşılmaktadır. Birçok işaret, Pythagoras'ın kurmuş olduğu bu tarikatı ile Kroton'da siyasi nüfuz sağlamak ve iktidarı eline geçirmek istediğini göstermektedir.

Pythagoras'ın yalnızca bir anayasa koyucu olarak kalmak istemeyip, Kroton'un sosyal ve siyasal hayatında fiilen bir rol oynamak istediğini söylemek mümkündür. Kroton'un para sistemini bile onun yaratmış olduğu yönünde bir söylenti vardır. Hattâ Aristoksenes, Pythagoras'ın matematiğe verdiği üstün yerin ve her şeyin ilkesinin sayılar olduğu yönündeki ünlü öğretisinin ekonomik faaliyetleri tarafından belirlenmiş olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedir (DK. 58 B 2). Bu açıklama şüphesiz tekyanlılığından dolayı kabul edilemez. Onu Pythagoras'ın aynı zamanda ekonomik sorunlara da açık bir insan olduğunu gösterdiği şeklinde yorumlamamız daha doğru olacaktır.

Bundan daha önemlisi bu açıklamanın Pythagoras'ın insanları

üç gruba ayırdığı yönündeki ünlü bildiriyle uyuşmamasıdır. Bu bildiriye veya habere göre Pythagoras bu hayatta tıpkı Olimpiyat oyunlarında olduğu gibi üç tür insanın bulunduğunu söylemiştir. Onlar içinde en aşağıda bulunan grup veya tür, oyunlara bir şey almak veya satmak için katılan insanların benzeri olan türdür. Ortada bulunan tür belki tahmin edilebileceğinin tersine Olimpiyat oyunlarına yarışmak için katılan insanlardan meydana gelmektedir. En yukarıda bulunan tür veya insanlar içinde en iyilerine gelince, onlar oraya yalnızca yarışmaları seyretmek için gelmiş insanlara benzeyenlerdir. Şimdi bu öğretiyi ileri süren bir kişinin fiilen ekonomik etkinliklere büyük bir değer vereceğini kabul etmek çok güçtür. Burada sözüedilen bu seyretme, temaşa etme eyleminin nasıl yorumlanması gerektiğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Pythagoras herhangi bir eser kaleme almış görünmemektedir. Herhalde bir tarikat kurucusu olarak çeşitli alanlardaki görüşlerini veya öğretilerini öğrencilerine, müritlerine şifahi olarak aktarma yolunu daha uygun bulmuş olmalıdır. Öte yandan ne kadar çok yönlü olmuş olursa olsun, onun Herakleitos tarafından kendisine yöneltilen "*yalnızca çok şey bilme*" eleştirisini hakkettiği söylenemez (DK. 22 B 40).

Pythagoras'ın Yunan dünyasına aritmetiği getiren ilk kişi olduğu, yine ünlü ruh göçü öğretisini de Mısır'dan almış olduğu söylenmektedir. Bu arada ona Pers dünyasına yolculuk yaptıranlar, onu İran'da Zerdüşt dinine mensup rahiplerle konuşturanlar da vardır. Bu yolculukları gerçekten yapmış olduğu şüphelidir. En azından ruh göçü öğretisini Herodot'un ileri sürdüğü gibi Mısır'dan Yunan dünyasına ithal etmiş olması sözkonusu olamaz; çünkü Mısır'da ruhun ölümden sonra varlığını sürdürdüğü fikri mevcut olmakla birlikte onun bedenden bedene dolaştığı görüşü mevcut değildir. Eğer gerçekten yapmış ise Pythagoras'ın sözüedilen yolculukları Kroton'a yerleşmeden önce Samos'taki ikameti sırasında yapmış olması muhtemeldir (Röd, GP. S. 50).

Pythagoras'ın kurduğu cemiyet yalnızca Kroton'da kalmamış,

başka bölgelerde de deyim yerindeyse "şubeler"i açılmıştır. Bu şubelerin Rhegium'da, Sicilya'da Agrigentum'da, Cabane'da kurulmuş oldukları bildirilmektedir. Pythagorasçı cemiyetin tutucu özelliği, toprak aristokrasisi taraftarlığı, siyasal alanda gittikçe artan nüfuzu, başka bazı etkenlerle de birleşerek, sonunda büyük bir ayaklanmaya yol açmıştır. Pythagorasçı cemiyete karşı bir tepki olarak başlayan bu ayaklanmanın Pythagoras'ı hayatının sonuna doğru Kroton'u terketmeye zorlamış olması muhtemeldir. Bu ayaklanmada iki kişi dışında Kroton'daki bütün Pythagoras taraftarlarının hayatlarını kaybetmiş oldukları bildirilmektedir. Durum ne olursa olsun, Kroton'a yakın başka bir kente, Metapontum'a sığınan Pythagoras'ın İÖ 500 yılına doğru burada öldüğü sanılmaktadır.

Sözüedilen ayaklanmanın Pythagorasçı tarikatlerin nüfuzu altında bulunan diğer kentlere de sıçradığı, ancak belli bir süre sonra Pythagorasçıların eski güçlerini yeniden elde ettikleri anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu tarihten elli yıl sonra, yani 5. yüzyılın ortalarına doğru yeniden büyük bir direnmeyle karşılaştıkları ve Tarentum dışındaki bütün kentlerde etkilerini tamamen yitirdikleri anlaşılmaktadır. Tarentum'da ise Pythagorasçı ünlü matematikçi, astronom, devlet adamı ve asker olan Arkhytas önemli bir siyasal güç olarak nüfuzunu devam ettirmeye muvaffak olmuştur. Ancak genel olarak Güney İtalya'da değişen bu şartlar sonucunda, Pythagorasçıların çoğu bu kez kıta Yunanistan'ına göç etmiş ve orada Pythagorasçı düşünceyi devam ettirmişlerdir.

Pythagorasçı cemiyetlerin yapısı hakkında da birkaç söz söylememiz yararlı olacaktır: Bunların kendi aralarında örgütsel bir birlik oluşturup oluşturmadıkları bilinmemektedir. Onlar belki komünist bir temel üzerinde hiyerarşik olarak düzenlenmiş cemiyetlerdi (DL. VIII, 10). Onları birarada tutan şey de herhalde Pythagoras'ın kendisine geri götürülen dinsel-felsefi öğretiyi korumak ve yaygınlaştırma amacıydı. Bu cemiyetlere kadınların da kabul edildiğini yukarıda belirtmiş, zaman içinde kazanılan bütün bilgileri, yapılan bütün buluşları Pythagoras'a mal etme yönündeki eğilimlerinden sözetmiştik (Pythagorasçı-

lara atfedilen "*Bunu üstad söyledi*" sözleri ünlüdür). Bundan dolayı elimizde bulunan birçok görüşü veya çeşitli alanlarda gerçekleştirilmiş birçok buluşu Pythagoras'ın kendisine kadar geri mi götürmek, yoksa onların Pythagorasçıların çevresinde daha sonra gerçekleştirilmiş olan araştırmaların sonuçları mı olduklarını belirlemek hemen hemen imkânsızdır.

Buna bir de, Pythagorasçıların merkezî öğretilerini gizli tutmak yönündeki çabalarını eklemek gerekir. Hareketin bütün üyelerinin okulun bütün sırlarına vakıf kılınmadıkları sanılmaktadır. Anlaşıldığına göre, cemiyet daha geniş bir topluluk olan ve yalnızca Pythagorasçı yaşam kurallarına uymakla sorumlu kılınan *Akuzmatikler* diye adlandırılan üyelerle, daha dar bir grubu oluşturan ve okulun öğretilerinin felsefi temellerinin bilgisine de vakıf kılınan *Matematikçiler* diye adlandırılan diğer üyelerden meydana gelmekteydi. Bu ikinci grup herhalde siyasal olarak da asıl karar verici olan gruptu. Daha sonra cemiyet içinde bir çatlamanın meydana geldiği ve biri muhafazakâr, diğeri ilerici diye adlandırılacak iki görüş tarzının ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Muhafazakârlar, okulun kurucusunun başlangıçtaki görüşlerine sadık kalmak ve onları korumak isteyenlerdir. Buna karşılık diğer grup herhalde onları yeni şartlara uydurmak gerektiğini ileri sürenlerden meydana gelmekteydi. Bu gelişme esnasında tahmin edilebileceği gibi *Akuzmatikler* muhafazakâr grubu, *Matematikçiler* ise ilerici grubu teşkil etmişlerdir (Rôd, GP., s.52).

Eski Pythagorasçıların daha sonraki temsilcileri arasında özellikle iki isim önemlidir. Bunlardan biri kozmolojik görüşleri bakımından dikkate değer bir insan olan Philolaos (5. yüzyılın birinci yarısı), diğeri ise daha önce de işaret ettiğimiz gibi matematik, astronomi, doğa bilimi, akustik gibi çeşitli alanlardaki görüşleri yanında aynı zamanda devlet adamlığı ve askerlik vasfı da olan Arkhytas'tır (5. yüzyılın ikinci yarısı). Platon'un tasarladığı ideal devletinin başına filozofu geçirmek isterken, gözönünde tuttuğu kişinin İtalya yolculuklarının birinde şahsen tanıştığı Arkhytas olduğu düşünülmektedir.

PYTHAGORASÇILARIN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Ruh, Doğası Bakımından Bedenden Farklıdır ve Ölümsüzdür

Pythagoras'ın veya eski Pythagorasçıların öğretileri nelerdi? Onlara mal edilen en ünlü öğreti ruh göçü görüşüdür (DL. VIII, 36). Bu görüş, insan ruhunun bu dünyada gerek başka bir insanın, gerekse hayvanın bedenine geçtiği ve böylece bedenden bedene dolaştığı veya Platon'un sözleriyle "birçok beden eskittiği"ni ileri sürmektedir. Ruhun, bedenden bedene dolaşabilmesi için, özü veya yapısı bakımından bedenden *ayrı* bir varlık olarak tanımlanması gerekir.

Öte yandan bundan bir adım daha ileri gidilerek ruhun insanın gerçek özünü oluşturduğu, onun bedenle ilişkisinin asıl özünü bozduğu, kirlettiği görüşüne ulaşmak zor değildir. Bu görüşün mantıksal bir diğer sonucu, beden veya maddenin genel olarak ruh için, ruhun özgürlüğü için bir kötülük olduğu görüşü olacaktır. Bütün bu konularda Pythagorasçı öğretinin sadık bir devam ettiricisi gibi görünen Platon'un sözleriyle "Beden, ruh için bir zindandır." Böylece sonuçta bedenle ruhun yapı bakımından birbirlerinden tamamen farklı iki töz olduğu görüşü ortaya çıkabileceği gibi ruhun asıl gerçeklik olduğu, bedenin ise herhangi bir gerçekliğe sahip olmadığı veya gerçek bir varlık olmadığı görüşü de ortaya çıkabilir. Bunlardan birincisi Descartes'ın, ikincisi ise Platon'un görüşü olacaktır. O halde Pythagorasçılık bütün Batı ve Doğu felsefelerinde ruh-beden ikiciliğini kabul edecek olan uzun ömürlü geleneğin başlangıcını oluşturmaktadır.

Ruh göçü veya ruhun ölümsüzlüğü görüşünün, Pythagoras'ın kendi özgün görüşü olmadığı muhakkaktır. Herodot'un onun bu görüşü Mısırlılardan almış olduğunu söylediğini, ancak bu görüşün doğru olamayacağını yukarıda belirttik. Belki bu haberde asıl önemli olan, Herodot'un bu ruh göçü fikrinin Pythagoras'ın kendi özgün fikri olmadığına, onun dışardan alınma bir fikir olduğuna işaret etmiş olmasıdır.

Ölümden sonraki hayat fikrine gelince, bunun gerek Mısırlılarda, gerek Giritlilerde, Miken uygarlığında, hattâ bu ölümsüzlüğe bir değer vermemekle birlikte Homeros'un kendisinde de varolduğunu bi-

liyoruz. Ruh göçü fikrinin ana kaynağının Hindistan olduğu da bilinmektedir. Bununla birlikte Pythagoras'ın Doğu'ya gidip gitmediği kesin olarak bilinmediği gibi Mezopotamya, İran veya başka bir kanal aracılığıyla bu fikri Hintlilerden almış olduğunu gösteren herhangi bir kanıt yoktur.

Belki daha muhtemel olan ruh göçü öğretisinin, benzeri diğer görüşlerle birlikte ilkel toplumların kollektif tasavvurları arasında yeralan bir görüş olduğu, daha önce sözünü ettiğimiz İÖ 7. yüzyılda karşımıza çıkan eski ilkel inançların yeniden canlanması olayında onun da kendini göstermiş olduğudur. Gerçekten Pythagoras'ta bu ruh göçü öğretisiyle birlikte bulunan ve yine eski ilkel topluluklarda kendileriyle karşılaştığımız bir dizi görüş ve uygulama daha vardır. Bunlardan en dikkat çekici olanı, Pythagorasçı tarikatte üyelere çeşitli konularda uygulanan bazı yasaklardır. Örneğin Pythagoras'ın müridlerine bakla yemeyi, yere düşen bir şeyi kaldırmayı, beyaz horoza dokunmayı vb. yasakladığını görmekteyiz. Bu yasaklar arasında en önemlisi, herhalde et yeme yasağıdır. Anlaşıldığına göre insan ruhunun bedenden bedene geçtiğini düşünen Pythagoras, bu arada onun hayvanların bedenine de geçtiğine inandığı için hayvanların yenilmesini yasaklamıştır; çünkü insanın kesip yediği bir hayvanın bedeninde geçmişte tanıdığı ve sevdiği bir insanın ruhunun bulunması mümkündür (DK. 21 B 7).

Bu tür yasakları sembolik olarak yorumlama yönünde bazı açıklamalar olmuştur. Ancak onlardan bazıları için böyle bir yorumlama imkânının olmasına karşılık başka bazıları için yoktur. Daha muhtemel olan, onların bütün ilkel toplumlarda rastlanan tabuların kalıntıları olmalarıdır. Nitekim ilkel topluluklarda, totemik hayvan veya bitkiyi yemenin bir tabu olduğu bilinmektedir. Öte yandan, aynı hayvanlar veya bitkiler dinî ayinler esnasında rahatlıkla parçalanıp yenebilmektedirler. İlginç olan Pythagorasçılarda et yeme yasağıyla birlikte, bu aynı geleneğin devam ettiğini görmemizdir.

Bununla birlikte Pythagoras'ın ruh göçü anlayışını felsefi düzeye yükselten ilk kişi olduğunu kabul etmek gerekir. Onunla birlikte yukarıda işaret ettiğimiz gibi, felsefe alanında yeni bir çığır açılır. Bu, ru-

hun bedenden veya maddeden ayrı bir şey olduğu; ölümlü olan bedenden farklı olarak ölümsüz olduğu; insanın özünü teşkil eden şeyin ruh olduğu ve nihayet insanın mutluluğunun esas olarak, onda, yani ruhta aranması gerektiği yönünde birbirleriyle uyum içinde bulunan birtakım fikirlerle açılan bir çığırdır. Pythagoras bu fikirlerinden ayrıca bir ahlâk da geliştirmektedir: Ona göre ruh, bu dünyada işlemiş olduğu kötülüklerin veya yapmış olduğu iyiliklerin sonucu olarak insanın ölümünden sonra değerce daha aşağı veya daha yukarı varlıkların bedenlerine göç eder. Böylece o sürekli bir yeniden "doğuşlar çarkı"na tabi olur. Ancak insanın çok dürüst, çok erdemli bir hayat sürmesi sonucunda bu doğuş çarkından kurtulması, saf hale gelmesi, ana vatanına, yani tanrısal alana dönmesi mümkün olabilir. Felsefeden amaç, ahlâk ve pratik, yani ruhu içine düşmüş olduğu bu düşkünlük durumundan kurtarmak ve asıl alanına, kutsal alana yeniden kavuşturmaktır.

Görüldüğü gibi, burada sadece ruhun bedenden farklı ve ondan bağımsız bir varlık olduğu, dolayısıyla onun ölümüyle yok olmadığı fikri yoktur; aynı zamanda onun bedenden üstün olduğu ve tanrısal bir dünyaya ait olduğu, çünkü asıl yurdunun bu dünya olduğu, içinde yaşadığımız dünyada ise bir yabancı zindana kapatılmış bir mahkûm gibi bulunduğu yönünde fikirler de vardır. Aslına bakılırsa bu fikirler, Pythagoras'ta çok sistemli ve açıkca işlenmiş, geliştirilmiş bir biçimde bulunmamaktadır. Onlar ilerde asıl Platon tarafından geliştirilecek ve onun felsefesinin temel tezleri kılınacaklardır. Ancak Pythagorasçılığın bu tür bir felsefe anlayışının kesin olarak başlangıcında yeraldığını veya Pythagoras'ın böyle bir öğretiyi felsefî olarak tasarlayan ilk kişi olduğunu söyleyebiliriz.

Evrenin İlkesi, Arkhesi Sayıdır

Pythagorasçılık yalnızca ruh göçü fikrinin felsefî düzeyde ifade edilmesinden ibaret değildir. Öte yandan, Pythagoras'ın Yunan dünyasında aritmetiğin yaratıcısı olarak adlandırıldığını biliyoruz. Ayrıca bu dönemin Pythagorasçıları içinden Yunan dünyasının büyük gök bilginleri (örneğin Arkhytas), biyologları (örneğin Alkmeon) çıkacaktır. Sonra

Pythagorasçıların müzik biliminin (armoni) veya ses kuramının (akustik) yaratıcıları oldukları da söylenmektedir. Şimdi de onların bu alanlardaki katkılarını ve bu katkılarının temelinde bulunan veya onların bir sonucu olan asıl anlamında felsefi görüşlerini, yani varlık anlayışları veya metafiziklerini görelim.

Pythagoras'ın adıyla bilinen ünlü bir geometri teoremi vardır. Bu, dik açılı bir üçgende hipotenüsün karesinin diğer iki kenarın karelerinin toplamına eşit olduğunu söyleyen teoremdir. Bu teoremin daha önce Mezopotamyalılar tarafından da bilindiği veya bulunduğu, yalnız onların bu teoremi özel haller için ispat edebildikleri, buna karşılık Pythagoras'ın onun doğruluğunu bütün durumlar için geçerli olmak üzere ispat ettiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Pythagoras'ın asıl başarılı olduğu alan geometri değil, aritmetiktir. Nitekim daha önce de işaret edilmiş olduğu üzere onun Yunan dünyasında aritmetiğin kurucusu olduğu söylenmektedir. Acaba onu aritmetiğe iten motif neydi?

Aristoksenes'in verdiği bir bilgiye göre, Pythagorasçılar nasıl bedenin sağlığını korumak veya ona sağlığını yeniden kazandırmak için tıbbı kullanıyorlarsa, aynı şekilde ruhu arıtmak için de müziği kullanmaktaydılar (Demek ki "Müzik, ruhun gıdasıdır" ünlü sözünün veya görüşünün kaynağı ta Pythagorasçılara kadar gitmektedir). Anlaşıldığına göre müziğe olan bu tutumları onları aritmetiğe, aritmetiğe olan ilgileri ve çalışmaları da daha sonra onları sayıların her şeyin arkhesi, tözü oldukları ünlü görüşlerine götürmüştür.

Pythagoras'ın akustiğin yani ses biliminin yaratısı olduğu söylenmekte ve bunun için onun yapmış olduğu ileri sürülen bir gözlemine işaret edilmektedir: Buna göre Pythagoras telli çalgılarda telin uzunluk ve kısalığıyla sesin pesliği ve tizliği arasında bir ilişki olduğunu görmüş ve daha sonra bir monokord, yani tek telli bir çalgı üzerinde telin uzunluğunu belli oranlarda değiştirdiğinde bizim bugünkü *oktav* (gam dizisinde sekiz notalık ses aralığı), *quint* (gam dizisinde beş notalık ses aralığı) ve *quart*'ımızı (gam dizisinde dört notalık ses aralığı) bulmuştur. Bunların ise gergin tel üzerinde sırasıyla 1/2, 2/3 ve 3/4

lük aritmetik oranlarla ifade edilen uzunluklara karşılık olduğunu ortaya koymuştur. Böylece ilk dört sayı (1, 2, 3 ve 4) ve onlar arasındaki oranlarla o zamana kadar yalnızca müzisyenin hassas kulağının empirik ve pratik olarak farkına vardığı ses aralıklarının kesin ve matematiksel bir dille ifade edilebilir olduğunu keşfetmiştir. *Oktav*, *quint*, *quart* gibi yakalanması son derecede güç ses aralıklarının sayılarla ve onlar arasındaki oranlarla ölçülebilir ve ifade edilebilir olmalarının ne kadar heyecan verici bir keşif olduğunu ve bunun Pythagoras'a hangi coşkun düşünceleri telkin etmiş olabileceğini tasavvur etmek zor olmasa gerekir. Bu düşünceleri ise tek bir cümle ile şöyle ifade etmek mümkündür: Evrenin ilkesi, arkhesi, tözü sayıdır.

O halde bu keşfin veya düşüncenin değeri üzerinde ne kadar ısrar edilse yeridir. Burada niteliksel farklılıkların niceliksel olarak ifade edilmesinin mümkün olduğu görüşü kendini göstermektedir. Anaksimenes'in müphem bir şekilde düşüncesinin gerisinde bulunan şey; yani varlıklar arasındaki nitelik farklılıklarının aslında onların miktarlarındaki farklılıklara, yani niceliksel farklılıklara indirgenebileceği düşüncesi burada yani müzikte somut ve parlak bir biçimde doğrulanmasını bulmaktadır. Pythagoras'ın bunu sadece fiziğin özel bir alanı olan ses kuramı veya ses mekaniği için geçerli bir şey olarak düşünmeyeceği, genelleyerek evrendeki her varlığa, evrenin kendisine uygulamak isteyeceği tabiidir. Gerçekten de Pythagoras bu keşiften hareketle Milet filozoflarının suda, havada veya *apeiron*'da aradıkları şeyin aslında sayılarda ve onlar arasındaki oranlarda aranması gerektiğini söyleyecektir.

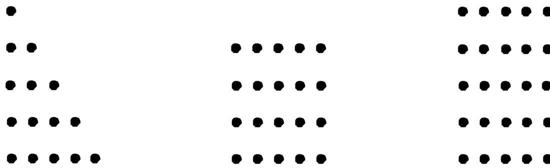
Ancak burada birkaç noktaya işaret etmemiz gerekmektedir: Önce sayıların ne anlamda varlıkların arkhesi oldukları konusunda Pythagorasçılar arasında iki birbirinden farklı görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'e göre bazı Pythagorasçılar sayıların ilkelerinin her şeyin ilkeleri oldukları ve bütün dünyanın sayı ve uyum olduğunu ileri sürmektedirler. Böylece onlara göre sayılar, şeylerin kendisinden çıktıkları ve kendisine döndükleri şey, yani onların içkin nedeni ve tözleridir (*Metafizik*, 987 a 13-19). Buna karşılık başka bazı Pythagoras-

çılar sayıları, şeylerin taklit ettikleri örnekler (paradigmalar) olarak almakta, ancak bu örneklerin kopyalarından ayrı olmadıklarını düşünmektedirler (*Metafizik*, 987 b 11). Şimdi bu ikinci görüşün daha ince olduğunu ve genç Pythagorasçılar tarafından ileri sürülmüş olduğunu söylemek mümkündür. İlerde Platon'dan sözederken kendisine temas edeceğimiz, onun hayatının son döneminde savunduğu sayıların İdealar oldukları görüşünün kaynağının da bu ikinci görüş olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Platon'un İdea-Sayılar öğretisinin temelinde Pythagorasçıların bulundukları görülmektedir.

Öte yandan Pythagorasçıların sayılar derken bizim bugün anladığımız anlamda sayılardan oldukça farklı bir şeyi düşündüklerini belirtmemiz gerekir. Bugün bizim için sayılar soyut şeylerdir. Geometrinin nesneleri gibi onlar da insan zihninin eseri olan soyut veya yapma varlıklardır. Biz bugün sayılar derken başında sıfırın bulunduğu ve bir birim olarak kabul edilen şeye aynı birimin eklenmesiyle meydana gelen soyut bir varlıklar dizisini anlamaktayız. Ama Pythagorasçılar sayıyı böyle anlamamaktadır. Bir defa sıfırı bilmemektedirler. Sıfırın keşfinin veya sıfır kavramının ortaya atılmasının çok daha ileri bir tarihe rastlayacağı bilinmektedir. Bunun nedeni herhalde somut ve gerçek anlamda varolmayan bir şeyi bir sayı olarak düşünmenin kendisinde yatan güçlük olmuştur. Ayrıca ve bundan dolayı Pythagorasçılar, sayıları bugün bizim kullandığımız harf sembolizmine benzeyen bir işaret sistemiyle (1, 2, 3, 4 vb. gibi işaretlerle) ifade etmemektedirler; tersine onlar sayıları geometrik biçimde sembolize etmektedirler. Yani onları ifade etmek için, bizim bugün domino taşlarının veya zarların üzerinde kullandığımız türden bir sembolizme başvurmaktadırlar: Burada her sayı, içinde kaç birim varsa o kadar noktayla gösterilmektedir.

Pythagorasçılar bu şekilde işaret ettikleri noktaları ayrıca geometrik bir düzene göre sıralamaktadırlar. Bundan üçgenler şeklinde düzenlenmiş sayılar, kareler şeklinde düzenlenmiş sayılar, dikdörtgenler şeklinde düzenlenmiş sayılar, kısaca üçgen, kare, dikdörtgen sayılar çıkmaktadır (Platon'un *Timaios*'unda kullanacağı küp sayılar, piramit sayılar gibi daha karmaşık sayıların Pythagorasçılar tarafından bilinip

bilinmediği tartışma konusudur). Üçgen sayılar 1, 3, 6, 10, 15 vb. gibi sayıların meydana getirdikleri sayılardır. Buna karşılık kare sayılar 1, 4, 9, 16, 28 vb. gibi sayılar tarafından meydana getirilir. Dikdörtgen sayılar dizisini ise 1, 6, 12, 20 vb. gibi sayılar oluştururlar ve böylece bu sayılar şu şekillerde gösterilir:



Pythagorasçılar içinde sayının varlıkların arkhesi olduğu görüşünü daha somut veya daha ilkel bir biçimde tasarlayanların bulunduğu da anlaşılmaktadır. Aristoteles'in bildirdiğine göre Eurytus adında bir Pythagorasçı, insanın veya atın sayısını bulmak üzere şematik olarak insana veya ata benzeyen bir şekil meydana getirmek için kaç tane çakıl tanesine ihtiyaç olduğunu araştırmakta ve bulduğu miktarı insanın veya atın sayısı olarak kabul etmekteydi (*Metafizik*, 1092 b 8).

Bu görüş tarzının diğer bir örneği Pythagorasçıların sayılarla şeyler arasında kurdukları tamamen keyfi benzerlikler ve bu benzerliklerden hareketle şeyler için kabul ettikleri sayılardı. Örneğin onlara göre uygun zaman veya fırsat (*kairos*) 7, evlilik 3 veya 5, adalet 4 veya 9'du. Evliliğin neden başka herhangi bir sayı değil de 3 olduğunu araştırdığımızda şundan daha inandırıcı bir açıklama bulamamaktayız: Evlilikte üç farklı unsur, karı, koca ve çocuklar vardır. Peki onun 5 olduğunu ileri sürenler neye dayanmaktaydılar? 5'in ilk çift sayı olan 2 ile ilk tek sayı olan 3'ün toplamı olmasına (Çünkü 1'in kendisi bir sayı olarak kabul edilmemekteydi. O, sayı değil, birimdi veya ilkeydi). Bu durumda da bu ilk çift ve tek sayılar karı ve kocayı temsil etmekteydi.

Peki adalet neden 4 veya 9 idi? Herhalde bunun nedeni 4'ün ilk çift sayının, 9'un ilk tek sayının kendi kendisiyle çarpılması sonucu ortaya çıkan sayılar olmaları veya adalette bulunan karşılıklılık ilkesini,

4 veya 9'un birer kare sayı olmalarından dolayı en uygun bir biçimde ifade etmeleriydi. Çünkü bildiğimiz gibi gerek 4, gerekse 9 Pythagorasçıların sayıları geometrik figürlerle ifade etmeleri yöntemine göre birer kare sayıdır. Kare bir sayıda ise bütün kenarlar birbirlerine eşittir. Adalette önemli olan da eşitlik veya karşılıklılıktır.

Pythagorasçılar 10 sayısına çok özel bir önem vermekte ve onun üzerine yemin etmekteydiler. 10 sayısını ise eşkenar bir üçgenle temsil etmekteydiler. O, mükemmel bir sayı idi; çünkü ilk dört sayının toplamıydı: 1+2+3+4. Kendisi de varlığın arkhesinin sayı olduğu öğretisinin bir türünü temsil eden Speusippos, Pythagorasçıların 10 sayısında keşfettikleri daha birçok özellikten sözetmektedir.

Bu özellikler üzerinde daha fazla durmamızın bir anlamı yoktur. Önemli olan Pythagorasçıların yukarıda işaret edildiği gibi bazıları tamamen keyfi, hattâ çocuksu olan bir takım benzerliklerden kalkarak sayılara varlıklar tekabül ettirdikleri ve yine bunun bir sonucu olarak bazı sayılara mistik birtakım özellikler atfettiklerini bilmemizdir. Bunlar artık aritmetik bilimi veya metafiziği içinde ele alınması mümkün olan düşünceler değildirler; aritmoloji, yani sayılar üzerinde bilimsel olmayan birtakım spekülasyonlardan kaynaklanan oyunlardır. İlginç olan şudur ki, tarihte büyük matematikçilerin bazıları da (örneğin Platon'un kendisi) aynı zamanda aritmoloji alanına ait olan bu tür spekülasyonlardan kendilerini kurtaramamışlardır. Bugün bizim de, bazı sayıları uğurlu, bazısını uğursuz (örneğin 13 sayısı) olarak nitelememiz, bu tür bir aritmolojinin veya kötü anlamda sayı mistisizminin aramızda hâlâ varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

Sayının İlkeleri İse Sınır ve Sınırsız Olandır

Öte yandan Pythagorasçılar sayıları her şeyin ilkeleri olarak kabul ederken, sayının kendisinin ilkeleri olarak da sınır ve sınırsız olana başvurmaktadırlar. Pythagorasçıların evrenin her yanında sayı ve uyumu aradıklarını biliyoruz. Onlar müzik skalasında, gök cisimlerinde, insan bedeninde, kısaca her yerde ve her şeyde onu aramaktaydılar. Buna, paralel olarak onlar Anaksimandros'tan farklı olarak ve ilerde

göreceğimiz Herakleitos'un bakış açısını paylaşarak uyumun zıtlardan veya zıtlıklardan meydana geldiğini düşünmekteydiler.

Pythagorasçılara göre, uyumun kendisiyle uyumu meydana getiren unsurlar arasında bir ayrım yapmak gerekir. Uyum, uyumu meydana getiren unsurlardan farklıdır. Uyumu meydana getiren unsurlara gelince, onlar zıtlıklardır. Yine Aristoteles'in bildirdiğine göre, Pythagorasçıların kabul ettikleri temel zıtlıkların sayısı ondur (yine altın sayı). Bu zıtlıkları iki ayrı sütun içinde gösterirsek bu sütunlarda karşılıklı olarak şu zıtların yeraldığını görürüz: Sınır ve sınırsız, tek ve çift, bir ve çok, sağ ve sol, erkek ve dişi, hareketsiz ve hareketli, doğru ve eğri, aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü ve nihayet kare ve dikdörtgen (*Metafizik*, 986 a 24 vd.). Bu sütunlardan birincisinde yeralan şeylerin düzen, sınırlama ve mükemmellik ilkeleri oldukları, diğer sütunun içinde bulunan ve bunlara karşılık olan şeylerin ise tersine düzensizlik, kusurluluk ve sınırsızlık ilkeleri olarak düşünüldükleri açıktır. Acaba biri düzen ve mükemmellik ilkeleri olan, diğeri düzensizlik ve eksiklik ilkelerini temsil eden bu zıtlar dizisi görüşünün İran kaynaklı Zerdüştçülüğün dünyanın kurucu unsurları olarak kabul ettiği iyi ve kötü ilke, yani Hürmüz ve Ehrimen zıtlığı ile bir ilgisi var mıdır? Pythagoras'ın ruh göçü fikrinin Hint kaynağı gibi bu da tartışmalı bir konudur.

İrrasyonel Sayılar Problemi

Bu vesileyle sayılar öğretisi ile ilgili olarak okulun kendi içinde ortaya çıkmış olduğu söylenen bir çelişkiye temas edelim: Her şeyin arkhesinin sayı olduğu, çünkü her şeyin sayıdan meydana geldiği veya sayılarla tam olarak ifade edilebilir olduğu yönündeki Pythagoras görüşün, bir başka Pythagorasçı buluşla, bizzat Pythagoras teoreminin kendisiyle tehlikeye düştüğü söylenmektedir: Pythagorasçı teoremde, dik açılı bir üçgende hipotenüsün karesinin diğer iki dik kenarın karelerinin toplamına eşit olduğunu biliyoruz. Şimdi bir karenin ikiye bölünmesinden meydana gelen bir dik açılı üçgende, bu karenin iki kenarının toplamının köşegenin karesine eşit olması gerektiği açıktır. Söz konusu karenin kenarlarının 1 olduğunu kabul ettiğimizde onun köşe-

geninin değerinin $\sqrt{2}$ olması gerektiği açıktır. $\sqrt{2}$ ise hiçbir zaman bir sayı ile tam olarak ifade edilemeyecek *irrasyonel* bir sayıdır Bu durumda Pythagorasçı sayılar öğretisiyle, irrasyonel sayıların varlığı arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır.

Gerçeklik Pythagorasçılara, özü itibariyle, sayısal ilişki veya oranlarla ifade edilebilir olduğundan ötürü *rasyonel* görünmüştür. Tam sayıların oranı, Yunanca'da *logos* kelimesiyle karşılanır. Öte yandan *logos*, anlamlı konuşma, yani konusu anlaşılabilir, akılsal olan konuşma demektir.. Gerçekliğin *logos*lar, yani oranlarca belirlenmediği, belirlenemediğinin ortaya çıkması Pythagorasçı varlık kuramı için gerçekten ağır bir darbe olmalıdır. Bu olgu, dünyanın *logik,* yani sayılarla tam olarak ifade edilebilir belirlenmiş bir yapıda olmadığı veya dünyada *logik,* yani sayılarla tam olarak ifade edilebilir rasyonel şeylerin dışında *logik-olmayan* (*alogos)*, akılsal-olmayan (irrasyonel) şeylerin de bulunduğu anlamına gelmektedir. Rivayete göre Pythagorasçı okulda bu çelişkiyi bulan veya daha doğrusu onu ifşa eden Metapontum'lu Hippasos, işlediği bu büyük suçun cezasını denize atılıp öldürülmek suretiyle ödemiştir (DK. 18 A 4).

ASTRONOMİLERİ

Artık Pythagorasçıların astronomi sistemlerine geçebiliriz. Onların bu konuda da çığır açıcı birtakım görüşlere sahip oldukları görülmektedir. Birinci olarak onların müzik kuramıyla ilgili araştırmalarının sonuçlarını genelleştirdiklerini ve onları genel olarak fizik dünyaya uyguladıkları gibi daha özel olarak astronomik dünyaya da uyguladıklarını belirtmemiz gerekir. Bunu nasıl yaptıkları hakkında yine Aristoteles'in tanıklığına baş vuralım:

> "Pythagorasçılar diye adlandırılan kişiler sadece bu disiplini (yani matematiği) geliştirmekle kalmamışlar; aynı zamanda onun içinde yetiştiklerinden matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilkeler arasında, sayıların doğaları gereği ilk şeyler olmalarından; varolan veya varlığa gelen şeylerle sayılar arasında birçok ve onlarla Ateş, Toprak ve Su arasında olduğundan

daha fazla sayıda benzerlikler olduğunu düşünmelerinden (Çünkü onlara göre sayıların filanca özel biçimi adalet, diğeri ruh ve akıl, bir diğeri uygun zamandır. Hemen hemen bütün diğer şeyler de sayısal olarak ifade edilebilirler); ayrıca müziksel skalaların değişim ve oranlarının sayılarla ifade edilebilir olduğunu gördüklerinden; böylece tüm diğer şeylerin doğaları bakımından sayılara benzer görünmesi, sayıların ise kendilerine doğanın bütününde ilk şeyler olarak görünmelerinden dolayı Pythagorasçılar sayıların unsurlarının her şeyin unsurları olduğu ve göğün bir uyum (armoni) ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Onlar göksel olaylar,göğün kısımları ve evrenin tüm düzeniyle sayıların özellikleri ve müziksel skalalar arasında bulabildikleri bütün benzerlikleri toplayıp kendi sistemleri içine sokmakta ve eğer herhangi bir noktada boşluk baş gösterirse, kuramlarının tutarlılığını sağlamak üzere çabucak zorunlu eklemelerde bulunmaktadırlar. Örneğin on sayısı onlara mükemmel ve sayıların tüm doğasını içinde bulunduran bir sayı olarak göründüğünden, gökte hareket eden cisimlerin sayısının on tane olduğunu söylemektedirler. Ancak görünen gök cisimleri sadece dokuz tane olduğundan, bu boşluğu doldurmak üzere onlar bir onuncuyu, yani Karşı-Yer'i icad etmişlerdir" (*Metafizik*, 985 b 26-986 a 14).

Bu sözlerin Pythagorasçılığın ana tezlerini en mükemmel bir biçimde ortaya koyduğuna şüphe yoktur. Aristoteles'in bu bildirisinin birinci kısmını daha önce ayrıntılı olarak ele alıp işlediğimiz için bir tarafa bırakalım. İkinci, yani Pythagorasçıların gök sistemine gelince, onların önce on sayısını mükemmel kabul ettikleri için hareket eden gök cisimlerinin sayısını on olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ancak görünen gök cisimleri sadece dokuz tane olduğundan (sabit yıldızlar küresi, o zaman için bilinen beş gezegen, yani Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn, nihayet Dünya, Ay ve Güneş) Pythagorasçılar sistemlerini tutarlı kılmak veya onda ortaya çıkan boşluğu doldurmak üzere bir Karşı-Yer'i uydurmuşlardır. Pythagorasçılar, ikinci olarak, Aristoteles'e göre göğün bir uyum ve sayı olduğunu düşünmüşlerdir. Şimdi bu iki görüşü biraz daha fazla açmaya çalışalım: Pythagoras'ın kendisinin ve eski Pythagorasçıların dünyayı evrenin merkezinde hareketsiz bir cisim olarak almalarına karşılık Aristoteles'in *Gök Hakkın-*

da adlı eserinde verdiği bilgiye ve bu konuda Teophrastos'la diğer kaynakların getirdikleri açıklamalara dayanarak yine aynı okula mensup olan Philolaos'un evrenin merkezine ne Yer'i ne Güneş'i koymayıp, bir merkezî ateşi koyduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşe göre bu merkezî ateşin etrafında bütün gök cisimleri dairesel bir hareketle dönmektedirler. Merkezî ateşe olan yakınlık sırasına göre onun etrafında önce Karşı-Yer gelmekte, onu sırasıyla Yer veya Dünya, Ay, Güneş, bu dönemde bilinen beş gezegen ve nihayet sabit yıldızlar küresi takip etmektedir. Philolaos'a göre bu Karşı-Yer'i görmememizin nedeni, dünyada üzerinde yaşadığımız bölgenin onu görebileceğimiz biçimde içeriye doğru dönük olmamasıdır.

Pythagorasçıların bu astronomi sistemi, Aristoteles'in haklı olarak işaret ettiği gibi aslında tamamen spekülatif düşüncelere ve gerekçelere dayanmakla birlikte gene de bir bakıma Milet astronomisine göre bir ilerleme teşkil etmektedir. Çünkü burada görüldüğü gibi, Yer'in kendisi ilk kez bir gezegen olarak kabul edilmekte ve böylece yine ilk kez günün ve yılın çeşitli dönemlerinin, yani mevsimlerin Yer'in kendisinin hareketiyle açıklanması yoluna gidilmektedir.

Öte yandan, bu sistemde Güneş'in merkeze alınmamış olduğu doğrudur. Ancak Yer'in bir gezegen olduğunun kabulü ve evrenin merkezinden kaydırılması, gene de güneş-merkezci sisteme giden yolu açabilirdi. Bunun için yapılması gereken tek şey, burada spekülatif nedenlerle kabul edildiğini gördüğümüz merkezî ateşi Güneş'e özdeş kılmaktan ibaretti. İlginç olan, ilerde 16. yüzyılda Kopernikus ilk kez bilinçli olarak güneş-merkezci sistemi savunurken, bunu aslında gözlemlere dayanan gerekçelerle değil, yine Pythagorasçılarınkine benzeyen spekülatif-estetik gerekçelerle yapmış olmasıdır. Örneğin o mükemmel bir şekil olduğu için, gezegenlerin Güneş etrafında dairesel yörüngeler çizdiği yönündeki varsayımı korumaya devam etmiş, buna karşılık daha basit, matematiksel bakımdan daha zarif, daha estetik olduğu gerekçesiyle güneş-merkezci sistemi Batlamyusçu yer-merkezli sistemin yerine geçirmeye çalışmıştır. Bu arada, Kopernikus'un bu görüşü ortaya atarken, Pythagorasçıların Yer'i evrenin merkezinden çıkaran astrono-

mi sistemlerinin bilgisine sahip olduğunu ve onun bu görüşten etkilenmiş olmasının muhtemel göründüğünü de kaydedelim. Nihayet İÖ 3. yüzyılda yaşamış olan Aristarkhos'un, yani yine Pythagoras'ın hemşerisi olan ünlü bir Yunan gök bilgininin güneş-merkezci sistemi bilinçli olarak kabul etmiş olduğunu da söyleyelim.

Aristoteles'in sözünü ettiği Pythagorasçıların göğün bir uyum olduğu görüşlerine gelince, anlaşıldığına göre Pythagorasçılar müzikte sesler arasında gördükleri aralıklar ve oranları, gök cisimleriyle ilgili olarak da kabul etmişler ve evrenin merkezinden itibaren gök cisimlerinin (Ay, Güneş ve yıldızların) uzaklıklarını, müzikteki üç tam aralığa, yani *oktav*, *quint* ve *quart*'a özdeş kılmışlardır. Bu arada onlar bir gök müziğinden de sözetmişlerdir. Bu görüşe göre gök cisimleri uzayda dönerlerken ağırlıklarına ve yörüngelerindeki dönüş hızlarına göre farklı ve birbirleriyle uyum içinde olan seslerden meydana gelen bir melodi gerçekleştirmektedirler. Bu melodi ilahi bir melodi olup, ölümlü insanların kulakları tarafından duyulamaz. Duyusal müziğin ancak bir imgesi olduğu gerçek uyum, kirişleri merkezî ateş etrafında Güneş, Ay, gezegenler ve yıldızların çizdiği dairesel yörüngeler olan göksel lirin bir uyumudur.

Öte yandan, Pythagoras'ın Milet kozmolojisinin bazı unsurlarını Güney İtalya'ya taşımış olduğunu da görmekteyiz. Yine Aristoteles'in verdiği bilgiye göre Pythagoras Yer'in sonsuz havanın içine dalmış olduğunu. bu sonsuzdan bir çeşit solumayla onun en yakın kısımlarını içine aldığını, onlar içine girince de şeylerin birbirlernden ayrıldığını söylemektedir (*Metafizik*, 1091 a 13; *Fizik*, 213 b 22-23). O halde aynı zamanda karanlık, gece ve su buharı olarak da adlandırılan sınırsız hava, şeylerde çokluk ve sayıyı meydana getirmektedir. En eski Pythagorasçılardan biri olan Petron'un yine Miletli filozoflar gibi dünyaların çokluğu görüşünü kabul ettiğini görmekteyiz. Ancak bu, belirli bir çokluk, geometrik bir düzene göre sıralanmış bir dünyalar çokluğudur: Petron, üçgen şeklinde sıralanmış olarak 183 dünyanın varlığını kabul etmektedir.

RUH ÖĞRETİLERİ

Pythagorasçıların ruh öğretileriyle ilgili olarak, Platon'un *Phaidon*'da kendilerine izafe ettiği ruhun, bedenin kısımlarının bir uyumu olarak bedenle birlikte ortadan kalktığı görüşü, onların başlangıçtaki görüşlerinden biri olamaz. Çünkü bu görüş, görüldüğü gibi, Pythagorasçıların ruhun ölümsüz olduğu ana görüşlerine aykırıdır. Platon'un onlara mal ettiği ruhun bir uyum olduğu görüşünü daha çok onun, kısımlarının bir uyumu olduğu şeklinde anlamamız gerekir. Eğer bu yorumumuz doğruysa Platon'un ruhun, uyumları onun doğru ve adil bir durumunu meydana getiren üç kısımdan meydana geldiği öğretisinin temelde Pythagorasçı bir öğreti olmuş olması ve Platon'un birçok görüşü gibi bu görüşünü de Pythagorasçılardan almış olması gerekir.

Pythagorasçılığın sonraki gelişimi döneminde önemli temsilcilerinden biri olan Alkmeon ise bu uyum düşüncesini esas olarak tıbba uygular. İnsanî ve siyasî yapı analojisinden yararlanarak insan bedeninin sağlık durumunu, zıt kuvvetlerin (kuru ve nemli, sıcak ve soğuk, acı ve tatlı vb.) eşit paylara sahip olmasına veya daha basit bir ifadeyle onların eşitliğine (*isonomia*); hastalık durumunu ise bu zıt kuvvetlerden birinin diğerleri üzerine hâkimiyetini tesis etmesine (*monarkhia*) özdeş kılar. O halde hekimin görevi, bu kuvvetlerin yeniden eşit ve dengeli bir duruma getirilmesini temin etmekten, yani uyum ve armoniyi tekrar sağlamaktan ibarettir.

PYTHAGORASÇILIĞIN GENEL BİR DEĞERLENDİRİLMESİ

Pythagorasçılığın genel bir değerlendirilmesine gelince, bununla ilgili olarak şu hususlara işaret edebiliriz: Her şeyden önce Pythagorasçılık Sokrates öncesi felsefe tarihinde, hattâ daha genel olarak tüm Yunan felsefesi tarihinde ayrı ve orijinal bir istikameti temsil eder. Milet Okulu'nda felsefenin esasta doğada gözlemlenen olayları birtakım kuramlar yardımıyla açıklamaya çalışan bir kozmoloji olduğu söylenebilir. Bu çabaların temelinde ahlâkî motifler olmadığı gibi onların kuramlarının doğrudan ahlâkî veya dinsel bir sonucu da bulunmamaktaydı. Oysa Pythagorasçılarla birlikte felsefenin bambaşka bir yola girdiğini

ve bambaşka kaygılarla bambaşka amaçlara yöneldiğini görmekteyiz. Pythagorasçılar bir felsefe okulu olmaktan çok veya en azından bir felsefe okulu oldukları kadar dinsel bir cemiyet veya tarikattirler. Öte yandan, bu dinsel cemiyetin aynı zamanda militan bir siyasi parti veya örgüt olduğunu da görmekteyiz. Bu, felsefeyi algılama veya tanımlama tarzı bakımından gerek o zaman, gerekse daha sonrası için özgün ve farklı bir anlayış ve tutumu temsil etmektedir.

Sonra Pythagorasçılar bu tutumlarına paralel olarak yine oldukça farklı bir bilgi anlayışını savunmaktadırlar. Bu, değerden bağımsız olmayan, tersine onun hizmetine koşulmuş bir bilgi anlayışıdır. Pythagorasçıların gerek matematiksel, gerekse diğer bilimsel araştırmaları ahlâkî-dinî bir dünya görüşü çerçevesinde gelişmektedir. Onların matematikle ilgilenmelerinin nedenenin salt bilimsel olmadığını gördük. Bu çerçevede olmak üzere, Pythagoras'ın daha önce sözünü ettiğimiz ünlü üç tür insan grubu ayrımını yanlış yorumlamamalıyız: Üçüncü ve en değerli grubu teşkil eden seyirciler grubu, bunu tamamen bilimsel amaçlarla, sırf bilmek için bilmek amacıyla yapmamaktadır. *Theoria*'nın bu anlamı, yani sırf bilmek için bilmek, herhangi bir pratik kaygıdan hareket etmeksizin seyretmek, temaşa etmek anlamını alması çok daha sonraları, Aristoteles'in zamanında olacaktır. Pythagorasçılar için *theoria* veya seyretme, temaşa etmenin özü itibariyle ahlâkî-dinsel değeri olan bir etkinlik olduğunu unutmamalıyız. Nitekim *theoria* kelimesi başlangıçta Orpheusçu külte mensup olan kişinin acı çeken, ölen ve dirilen tanrı ile birlikte yaşadığı deney anlamına gelmekteydi (Röd, GP. s.57). Pythagoras ve takipçilerinde ise o artık Orpheusçu kültte olduğu gibi dinsel bir deney olmasa bile hiç olmazsa evrende hüküm süren tanrısal düzeni yarı dinsel bir seyretme tarzıdır.

O halde Miletlilerle birlikte, dine hiç olmazsa dolaylı bir eleştiri olarak başlayan Yunan felsefesinin Pythagoras ile birlikte yeniden dinin hizmetine girmiş olduğunu söyleyebiliriz. Pythagorasçılıkla birlikte felsefe bir kurtuluş öğretisi, bir arınma pratiğine dönüşmektedir. Öte yandan Ksenophanes, Empedokles ve çok daha büyük ölçüde Platon'un kendisinde bu ahlâkî-dinî eğilimin devam edip geliştiğini göreceğiz.

Pythagorasçılığın Platon üzerine etkisinin yalnız bununla sınırlı kalmadığını, onun, yani Platon'un ruh-beden zıtlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ruhun üç kısımdan meydana geldiği görüşleri yanında hayatının son döneminde savunduğunu bildiğimiz İdeaların sayılar oldukları yönündeki görüşünün temelinde de Pythagorasçılıktan bir hayli unsurun bulunduğunu söyleyebiliriz. Nihayet, Platon'un filozofun siyasî-ahlâkî önderliği fikri de herhalde Pythagorasçılıktan bazı şeyler taşımaktadır.

Pythagorasçılığın Yeniçağ'ın başlangıçlarında yeniden dirilmesi ve revaç bulması olgusundan da birazcık sözetmemiz gerekmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Kopernikus güneş-merkezci astronomi sisteminde Pythagorasçıların belirli ölçüde etkisi altındadır. Sonra onların nitelikleri niceliklere indirgeme yönündeki düşünceleri, matematiğe verdikleri büyük önem, evrenin açıklayı anahtarı veya dili olarak sayıları görmeleri Galile, Descartes gibi Yeniçağ bilim adamları ve filozoflarının matematiğe karşı hayranlıkları ve niceliksel fizikleriyle tam bir uyum içindedir. Şüphesiz Galile, Descartes, Kopernikus, Kepler gibi Yeniçağ'ın ünlü doğa bilimcileri ve filozofları Pythagorasçıların aritmoloji alanına giren fantezilerini aşan, çok bilinçli kuramlar tarafından yönetilmekteydiler. Ancak bu bilinçli kuramların veya dünya görüşlerinin oluşmasını mümkün kılmış olan olumlu şartların, zihin ortamının hazırlanmasında Yeniçağ'ın başlangıçlarında Pythagorasçıların ve onların fikirlerinin tanınmasının oldukça önemli bir rolü olmuştur.

Bütün bunların yanında belki daha özel ve somut bir anlamda Pythagorasçıların ilk defa *Form* kavramını sezdiklerinden ve bu anlamda Aristoteles üzerine bir etkide bulunduklarından sözedebiliriz. Miletlilerin her şeyin kendisinden doğduğu bir ilk, ana madde fikrini ortaya atıp geliştirdiklerini biliyoruz. Ancak onlar özel şeylerin bu tek maddeden nasıl çıktıkları konusunda –Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek– *Form*u dikkate alan herhangi bir açıklama getirmemişlerdir. Pythagorasçılara göre ise sayıları meydana getiren iki ilke, sınır ve sınırsız olandır. Öte yandan onların sınırsız olanı Anaksimenes'in havasına benzer bir şey olarak aldıklarını yukarıda söyledik. Sınırsız olana sınırlar koyarak onu özelleştiren, sınır diye adlandırılan ilkedir. Şimdi

Pythagorasçılar için *Form*, sınır demektir ve sınır da özellikle sayısal bir şey olarak tanımlanmaktadır. Evliliği adaletten, adaleti attan ayıran şey, her birinin sahip olduğu sınır veya sayıdır. Gerçekten Aristoteles *Metafizik*'te, öz (essence) sorunuyla ilgili olarak görüşler belirtmeye ve tanımlar vermeye çalışan ilk filozofların Pythagorasçılar olduklarını söylemekte, dolayısıyla onların *Form* veya *öz* kavramını ilk sezen kişiler olduklarını ima etmektedir (*Metafizik* 987 a 20). Gerçi o onların bu konuyu çok basit ve ilkel bir biçimde ele aldıklarını, yüzeysel tanımlar verdiklerini ve öz hakkında açık seçik bir anlayışa sahip olmadıklarını bu sözlerinin arkasına eklemektedir. Ancak bu Aristoteles'in kendi sözlerine göre Pythagorasçıların *öz* veya *Form* kavramını ilk defa ortaya atan kişiler oldukları ve bu yönde Aristoteles üzerine etkide bulunmalarının soz konusu olduğu gerçeğini değiştirmemektedir.

6

Ksenophanes



"EĞER ÖKÜZLERİN, ATLARIN VE ASLANLARIN ELLERİ OLSAYDI VE ONLAR ELLERİYLE İNSANLAR GİBİ RESİM YAPMASINI VE SANAT ESERLERİ MEYDANA GETİRMESİNİ BİLSELERDİ, ATLAR TANRILARIN BİÇİMLERİNİ ATLARINKİNE, ÖKÜZLER ÖKÜZLERİNKİNE BENZER ÇİZERLERDİ VE ONLARIN HER BİRİNE DE KENDİ TÜRLERİNE UYGUN BEDENLER VERDİRİRLERDİ...HABEŞLER TANRILARININ KARA VE BASIK BURUNLU, TRAKYALILAR İSE MAVİ GÖZLÜ VE KIZIL SAÇLI OLDUKLARINI SÖYLERLER"

(*DK.* 21 B 15, 16).

Ksenophanes'in bir büstü.

Pythagoras'tan sözeden, Herakleitos'un ise kendisinden sözettiği ve Pythagoras için söylediği şeyleri kendisi hakkında da söylediği, yani kendisini de "çok şey bilmek, fakat felsefenin kendisini bilmemek"le suçladığı (DK. 22 B 40) Ksenophanes, Yunan felsefe tarihinde gerek Miletli Doğa Filozofları'ndan, gerekse Pythagorasçılardan farklı bir zihniyeti temsil etmektedir.

Miletli filozoflardan farklıdır; çünkü doğabilimsel görüşleri itibariyle onların bazı görüşlerini paylaşmaktaysa da eğilimi itibariyle bu tür sorunlarla, yani evrenin nasıl ortaya çıktığı, ana maddesinin ne olduğu vb. sorunlarıyla gerçekten ilgilenen bir insan değildir. Ayrıca bu konudaki görüşleri bakımından onun Milet Okulu filozoflarından daha geride olduğunu görmekteyiz.

Öte yandan Ksenophanes, Pythagorasçılık gibi eski dinsel fikirlerin yeniden canlanmasından da pek etkilenmiş görünmemektedir. Amacının Pythagorasçılık gibi ruhun kurtuluşunu sağlamak olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bir ağıt şiirinde (elegie), açıkça Pythagoras'la ve onun ruh göçü anlayışıyla alay etmektedir (DK. 21 B 7). Benzer şekilde Dionizosçular da, tuhaf ayinleri ve öğretileriyle Ksenophanes'in

alaycı eleştirilerinden kendilerini kurtaramamaktadırlar.

En doğrusu Ksenophanes'i Yunan felsefesinde Aydınlanma zihniyetini temsil eden ilk filozof olarak görmektir. Daha sonra bu zihniyeti daha mükemmel bir biçimde temsil edeceklerini göreceğimiz Sofistler gibi Ksenophanes de doğa sorunlarına değil, insan ve kültür sorunlarına ilgi duymaktadır. Yine Sofistler gibi o da içinde yaşadığı Yunan toplumunun ve kültürünün temel kurum, kavram ve değerlerini sorgulamaktadır. Bunun için sıkı eleştiriler getirmekte, bu eleştirilerini ise yergi (hiciv) biçiminde ifade etmektedir.

Ancak Ksenophanes'in esas eleştiri veya yergi konusu yaptığı şey, Homeros-Hesiodosçu insan biçimci çoktanrıcı anlayıştır. Onun esas amacının ise bu tanrı veya tanrılar anlayışı yerine daha ahlâkî ve tutarlı bir tanrı anlayışı getirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında Yunan halkının başka bazı kurum ve değerlerine- örneğin Olimpiyat oyunlarına- eleştirici bir gözle yaklaşması, onun daha genel olarak toplumsal-kültürel hayatta da bir reform yapma projesi olduğunu gösterir gibidir.

HAYATI VE KİŞİLİĞİ

Ksenophanes hakkında bilgimiz oldukça azdır. Onun hakkında bilgi veren başlıca kaynaklarımızdan biri olan Aristoteles, sürekli olarak onun hakkındaki bilgilerimizin çok az olmasından ve onun gerçekte hangi tezleri ileri sürmüş olduğunun açık olarak bilinememesinden şikâyet eder. Aristoteles'in dışında başlıca bilgi kaynaklarımız ise Diogenes Laertius, İskenderiye'li Clemens ve İS 2. yüzyılda yaşamış olan ünlü Septik yazar Sextus Empiricus'tur. Şüphesiz bütün bu kaynaklara, Ksenophanes'e ait olduğu bildirilen fragmentleri eklememiz gerekir.

Ksenophanes'in içli, duygulu şiirlerle yergi şiirleri yazmış olduğu bilinmektedir. Onun Herakleitos veya Parmenides'te göreceğimiz türden felsefi şiirler yazmış olup olmadığı ise şüphelidir ve ihtimaller daha çok ikinci yöndedir.

Ksenophanes elimizde bulunan fragmentlerinden birinde Yunan ülkesinde 67 yıldan beri bir gezgin hayatı sürdüğünü söylemekte, bu

hayata başladığında ise 25 yaşlarında olduğunu sözlerine eklemektedir (DL. IX, 19). Bir başka fragmentinde karşısındakine "Dostum, şimdi kaç yaşındasın? Persler geldiğinde kaç yaşındaydın?" diye sormaktadır (DK. 21 B 22). Bu iki fragmenti birleştirip doğum yeri olan Kolophon'dan Pers istilasından sonra ayrılmış olduğunu ve bu tarihten itibaren bir gezgin hayatı sürdürmüş olduğunu varsayarsak, Ksenophanes'in en azından 92 yıl yaşamış olması gerektiği sonucuna varabiliriz. Yine Pers istilasının arkasından Kolophon'u terk etmiş olduğunu kabul eder ve bu tarihte 25 yaşında bulunduğunu gözönüne alırsak, onun İÖ 570 yılında doğmuş olduğunu söyleyebiliriz (Çünkü İonya'nın 545 yılında Perslerin eline geçtiğini bilmekteyiz). Bu aynı hesaba göre Ksenophanes'in ölüm tarihi de en erken İÖ 478 olmalıdır. Bununla birlikte onun bir yüzyıldan daha uzun bir süre yaşamış olduğunu söyleyenler de vardır.

Ksenophanes'in bir gezgin hayatı sürmüş olduğunu söylediğini belirttik. Ayrıca iki tür şiirinden bize kadar gelmiş olan parçaların varlığından sözettik. Ksenophanes'in Yunan dünyasında her tarafta rastlanan *rhapsod* tarzında bir gezgin şair olmadığı, kendi şiirlerini terennüm ettiği anlaşılmaktadır. Yunan dünyasında *rhapsod*ların genel olarak maddi bakımdan çok iyi bir durumda olmalarına karşılık Ksenophanes'in yoksulluğundan ötürü, hayatının sonlarına doğru sarayında bulunduğu Syrakuza kralı Hieron'un alaylarına muhatap olduğu bildirilmektedir.

Aslında Ksenophanes'in bir filozof olarak kabul edilip edilmemesi gerektiği meselesi bile tartışmalıdır. Belki de o esas olarak bir şairdir. Ama başta Aristoteles olmak üzere birçok İlkçağ yazarı kendisini bir filozof, hattâ Elea Okulu'nun kurucusu olan bir filozof olarak gördüklerine göre onun en azından felsefi bir ruha veya zihniyete sahip bir şair olduğunu kabul etmemiz gerekir.

ÖĞRETİSİ

Ksenophanes'in din felsefesine ait görüşlerini iki grupta incelemek gerekir. Birinci grupta onun Homeros-Hesiodosçu insan biçimci çoktan-

rıcılık anlayışına yöneltiği şiddetli eleştiriler yer alır. Bunu onun tanrılar hakkındaki *negatif* (olumsuz) öğretisi olarak nitelendirmemiz mümkündür. İkinci grupta ise onun bu eleştirdiği tanrı anlayışı yerine geçirmek istediği kendi öğretisi, Tanrı'nın varlığı ve özelliklerine ilişkin teolojik düşüncelerini içeren kendi kuramı yer alır. Bunu da onun *pozitif* (olumlu) öğretisi olarak nitelendirmemiz sözkonusudur.

Homeros-Hesiodosçu İnsan Biçimci Çoktanrıcı Görüş, Yanlıştır

Önce birinci grupta yeralan görüşlerini ele alalım ve bunun için de onun kendi sözlerine başvuralım:

> "Homeros ve Hesiodos tanrılara, insanlar arasında ne kadar ayıp ve kusur varsa hepsini yüklemişlerdir: Hırsızlık, zina ve birbirlerini kandırma" ... "İnsanlar tanrıların kendileri gibi doğmuş olduklarını ve kendilerinkine benzeyen elbiseleri, sesleri ve biçimleri olduğunu sanmaktadırlar" ... "Evet, eğer öküzlerin, atların ve aslanların elleri olsaydı ve onlar elleriyle insanlar gibi resim yapmasını ve sanat eserleri meydana getirmesini bilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlarınkine, öküzler öküzlerinkine benzer çizerlerdi ve onların her birine de kendi türlerine uygun bedenler verdirirlerdi" ... "Habeşler, tanrılarının kara ve basık burunlu, Trakyalılar ise mavi gözlü ve kızıl saçlı olduklarını söylerler (DK. 21 B 11, 12, 14, 15, 16).

Ksenophanes'in bu sözleri, onun Homeros-Hesiodosçu çoktanrıcılığa neden karşı olduğunu gayet açık bir biçimde göstermektedir. Görüldüğü gibi Ksenophanes onların en çok insan biçimci anlayışlarına karşı çıkmaktadır. Bu anlayışın sonucu, tanrılara insanlar arasında ne kadar ahlâksızca şey varsa hepsinin yüklenmesidir. Ancak Ksenophanes'in görüşüne göre bu bizzat Tanrı kavramının kendisiyle bağdaşmaz bir şeydir. Çünkü aşağıda Tanrı hakkındaki *pozitif* öğretisinde göreceğimiz gibi Tanrı, Ksenophanes'e göre, mükemmel olandır. Mükemmel olanın kötü veya ahlâksız olması ise mümkün değildir. Çünkü kötülük veya kusur, mükemmelliğe aykırıdır.

Öte yandan, Ksenophanes'in bu yanlış veya çarpık anlayıştan sadece Homeros ve Hesiodos'u sorumlu tutmadığı da anlaşılmaktadır.

Homeros ve Hesiodos, sadece insanların bu konudaki saçma, çelişik anlayışlarını seslendiren kişilerdir. Çünkü yukarıdaki ikinci ve daha sonraki fragmentlerden açıkça görüldüğü gibi Ksenophanes'e göre insanların kendileri tanrılarını kendileri, yani insanlar gibi düşünmekten kendilerini engelleyememektedirler. Bunun sonucu olarak tanrılara, kendilerinkine benzeyen özellikler yüklemekten hoşlanmaktadırlar. Başka bir ifadeyle, Ksenophanes'e göre sıradan insanlar veya genel olarak insanlar için tanrıların, onların kendileri hakkında sahip oldukları imgenin nesnelleşmesinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. O halde burada ilerde özellikle 19. yüzyılda çok moda olacak bir görüşün, hani şu "Tanrı'nın insanı değil de insanın Tanrı'yı yaratmış olduğu" görüşünün bir ilk ve bilinçli ifadesi karşısında bulunmaktayız.

Öte yandan Trakyalı ve Habeşlerin kendilerine benzer bir tanrı imgesine sahip oldukları sözü, Ksenophanes'in Yunanlıların Tanrı anlayışlarını eleştirisinin temeline farklı halkların farklı Tanrı anlayışlarına sahip oldukları şeklindeki bir gözlemini koyduğunu göstermektedir. Bu onun burada gördüğümüz eleştirici tavrının kaynağında hayatı boyunca yapmış olduğu geziler, farklı halkların farklı inançlara sahip oldukları yönünde gözlemlerinin bulunduğunu gösterdiği gibi ilerde Voltaire, Montesquieu gibi yazarlar tarafından kullanılacak olan, dolaylı saldırı ve paralellikler kurma yöntemini bilinçli olarak kullanan ilk düşünür olduğuna da işaret etmektedir. Bilindiği gibi 18. yüzyıl Aydınlanma döneminde yaşamış olan bu iki Fransız yazarı kendi toplumlarının toplumsal, siyasal, ahlâksal kurum ve geleneklerini, değerlerini eleştirmek için başka toplumların farklı kurum, inanç ve geleneklere sahip oldukları, hattâ onların Fransızların sahip oldukları kurum, inanç ve gelenekleri saçma, gülünç, akıl-dışı buldukları yönünde dolaylı saldırı ve paralellikler kurma yöntemini sık sık kullanırlar.

Onun Yerine Felsefi-Ahlâkî Bir Tanrı Anlayışını Geçirmek Gerekir

Bununla birlikte Ksenophanes bir tanrıtanımaz değildir. Tersine o bu eleştirdiği mitolojik, popüler insan biçimci Tanrı veya tanrılar anlayışı yerine daha üstün, daha ahlâkî olduğunu düşündüğü bir Tanrı anlayı-

şını geçirmek istemektedir. Tanrı hakkındaki bu pozitif öğretisinin dayandığı başlıca tezleri yine Ksenophanes'in kendisinden dinleyelim:

> "Tanrılar ve insanlar arasında en büyük olan, ne biçim, ne düşünce bakımından insanlara benzer olmayan tek bir Tanrı" ... "O, tümüyle göz, tümüyle düşünce, tümüyle kulaktır" ... "Hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi zihninin gücüyle yönetir" ... "En ufak bir hareket yapmaksızın her zaman aynı yerde durur ve ona bazen bir tarafa, bazen başka bir tarafa gitmek yakışmaz (DK. B 23, 24, 25, 26).

Şimdi de Ksenophanes'in Tanrı hakkındaki pozitif öğretisini meydana getiren bu cümleleri yorumlamaya çalışalım. Görüldüğü gibi Ksenophanes kesinlikle tanrıtanımaz değildir. Ama o acaba bazılarının söyledikleri gibi tektanrıcı mıdır?

Eğer tektanrıcılıktan Yahudi-Hristiyan-Müslüman geleneğinin ileri sürdüğü gibi her şeyi yaratan ve yaratıklarından doğası bakımından ayrı, onlara aşkın olan bir tanrı anlayışını kast ediyorsak, Ksenophanes tektanrıcı değildir. Çünkü onda ne yaratım kavramı, ne yaratıklarından farklı madde-dışı doğaya sahip tinsel bir tanrı kavramı mevcuttur.

Başka bazı cümleleri ve hakkında verilen haberler daha çok Ksenophanes'in bir tümtanrıcı (panteist) olduğunu göstermektedir. Gerçekten de, yukarıda yaptığımız alıntılarda Ksenophanes'in Tanrı ile evren arasında herhangi bir ayrım yaptığını görmüyoruz. Buna paralel olarak gerek Platon, gerekse Aristoteles'in kesin bir dille onun Tanrı'yı evrene özdeş kılmış olduğu görüşünü ileri sürdüklerini görüyoruz. Özellikle Aristoteles Ksenophanes'i Elea Okulu'nun kurucusu olarak nitelendirmekte ve yine onun varlığın Bir olan olduğunu söyleyen ilk filozof olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Aristoteles Ksenophanes'in Bir olan'ın aynı zamanda Tanrı olduğunu kabul ettiğini de söylemektedir.

Aristoteles'ten sonra Teophrastos da aynı yönde konuşmaktadır. Ksenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde bir varlık olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Platon öncesi Yunan felsefesinde maddi-olma-

yan şey kavramının henüz ortaya çıkmadığını da biliyoruz. O halde Ksenophanes'in evrene özdeş kıldığı, hattâ şeklinin küre olduğunu söylediği bu Tanrı'sının madde-dışı bir şey olmadığı da aşikardır.

Ancak öte yandan yukarıdaki fragmentlerin üçüncüsünde onun "Tanrı'nın hiçbir zorluk çekmeksizin her şeyi sadece zihninin gücüyle yönettiği"ni söylediğini görmekteyiz. Şimdi bu, Tanrı'nın ana niteliğinin düşünce olduğu fikrini içerdiği gibi öte yandan Tanrı'yı evrenden ayrı bir varlık olarak gördüğü fikrini ima etmekte değil midir?Eğer Tanrı her şey olsaydı, onun her şeyi hareket ettirdiği cümlesinin bir anlamı olabilir miydi?

Yine Ksenophanes, Tanrı'nın kendisinin tamamen hareketsiz olduğunu ve bir o yana, bir bu yana gitmenin ona uygun olmadığını söylemektedir. Oysa evrenin kendisinin hareketli olduğunu görmüyor muyuz? Acaba bu iki güçlükten nasıl çıkabiliriz?

Önce Tanrı'nın esas niteliğinin düşünce olmasının, Ksenophanes'in düşünceyi maddi-olmayan bir şey olarak düşündüğü anlamına gelmediğini hatırlatabiliriz. Bu arada Tanrı'yı tüm kulak, tüm göz olarak, yani daha ziyade maddi, duyusal bir varlık olarak nitelediğini de gözden kaçırmamalıyız. İkinci olarak Ksenophanes Tanrı'dan evrenin kendisini değil de evrenin içindeki hareket ettirici ilkeyi, yani Platon ve Stoacıların ilerde âlem ruhu olarak adlandıracakları ilkeyi kastetmiş olabilir. Bu varsayımı kabul ettiğimiz takdirde, onun çeşitli cümleleri veya ona mal edilen farklı görüşler arasındaki tutarsızlık veya çelişkiler bir ölçüde giderilmiş olacaktır.

Öte yandan Tanrı'nın insanlara ne biçim, ne düşünce bakımından benzer olmamakla birlikte yukarıda işaret ettiğimiz gibi onun gördüğü, düşündüğü ve duyduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu ifadeler Ksenophanes'in Tanrı'yı canlı, duyarlı, akıllı bir varlık olarak tasarladığını göstermektedir. Tanrı'yla insanlar arasındaki farklılığın ise bu işlevler için insanların özel organlara sahip olmalarına karşılık Tanrı'nın böyle özel duyu veya düşünme organlarına ihtiyacı olmaması noktasında yattığı anlaşılmaktadır. Çünkü o "tüm göz, tüm düşünce, tüm kulaktır."

Ksenophanes'in Tanrı'sının, kendisi hareketsiz olmakla birlikte her şeyi hareket ettirdiği ve bunu da sırf zihninin gücüyle yaptığı anlaşılmaktadır. Bundan bu hareketin kesinlikle mekanik bir hareket olmaması gerektiği sonucu çıkabileceği gibi özü itibariyle bir düşünce olan bu "hareketsiz hareket ettirici" Tanrı kavramının ilerde çok daha işlenmiş bir biçimde karşımıza çıkacak olan Aristotelesçi Tanrı anlayışının bir ön habercisi olarak alınmasının mümkün olduğunu da söyleyebiliriz. Aristoteles de teolojisinde Tanrı'yı kendisi hareketsiz olmakla birlikte evreni hareket ettiren, ona ilk hareketini verdiren salt bir düşünce, kendi kendini düşünen bir düşünce olarak tanımlayacaktır.

Acaba Ksenophanes'i bu tür bir Tanrı'ya, yukarıda söylediğimiz kayıtlar altında "tektanrıcılık"a veya Tanrı'nın tek olduğu düşüncesine götüren gerekçeler, akıl yürütmeler nelerdi? Bunu bilmiyoruz; yalnız onun, yani Tanrı'nın gerek tanrılar, gerekse insanlar arasında en büyük varlık olduğu düşüncesinin Ksenophanes'i bu niteliğe sahip ancak tek bir varlık olabileceği düşüncesine götürmüş olmasının muhtemel olduğunu söyleyebiliriz.

Başka şekilde söylersek, Tanrı'nın tekliği, onun en büyük, yani en mükemmel bir varlık olduğu yönündeki düşüncenin veya anlayışın doğal ve mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Simplicius da bu görüştedir ve şunları söylemektedir: "Ksenophanes, Tanrı'nın tekliğini, onun varolan şeyler arasında en mükemmeli olduğu görüşünden çıkarmıştır."

Şüphesiz Tanrı'nın mükemmelliğiyle varlığa gelmiş olduğu veya ortadan kalkabileceği varsayımı uyuşmayacaktır. Böylece onun hareketsizliği de mükemmelliğinin mantıksal bir sonucu olmaktadır. Ancak Ksenophanes'in bu hareketsizliği çok eleştirdiği insan biçimci bir akıl yürütmeyle ispat etmeye çalışması insanı biraz gülümsetmektedir: "*Ona bazen bir tarafa, bazen başka bir tarafa doğru gitmek yakışmaz.*" Görüldüğü gibi burada Tanrı, sağa sola hareket etmesi ağır başlılığına ve vakarına uygun düşmeyen, tahtında ciddi bir şekilde oturan bir hükümdara benzetilmektedir.

Pythagoras'ın Olimpiyat oyunlarına gelen insanları üç gruba

ayırdığını, onlar içinde en değerlileri olarak sırf oyunları seyretmek için oraya gelmiş olanları gördüğünü, oyunlara yarışmak için gelen insanların kendilerine ise ancak ikinci derecede bir değer verdiğini görmüştük. Ksenophanes'in de Olimpiyat oyunlarına katılan atletler, güreşçiler, boksörlere, onların gösterdikleri bedensel veya fiziksel performansa fazla değer vermediğini, Yunanlılarca çok beğenilen, hattâ bir tür tapınma nesnesini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz beden veya fizik güzelliğini eleştirdiğini görmekteyiz. Şiirlerinin birinde aynen şunları söylemektedir:

> "İnsanlar arasında yumruk dövüşünde, pentatlonda veya güreşte usta bir adam olsaydı, hattâ hızlı koşma bakımından usta bir adam olsaydı –ki oyunlarda insanların bunlardan daha fazla önem verdikleri bir şey yoktur–, site daha iyi yönetilmiş olmazdı" (DK. B 2).

Beden güzelliğine, fizik güce karşı gösterdiği bu küçümseme, Yunan düşüncesinde Pythagorasçıların ruhun lehine olmak üzere bedene karşı açmış oldukları savaşın bir devamı gibi görünmektedir ve bu savaş ilerde Platon'da en büyük kumandanını, Hristiyanlıkta ise en yaygın kabulünü bulacaktır.

FİZİĞİ VEYA KOZMOLOJİSİ

Acaba Ksenophanes'in bir fiziğinden veya kozmolojisinden sözedilebilir mi? Yukarıda onun gerek Pythagorasçıların, gerekse Milet Okulu'na mensup filozofların dünyasından tamamen ayrı bir dünyayla ilgilendiğini, özellikle Miletlilerin fiziksel dünyanın kaynağının ne olduğu, onun nasıl ve neden meydana geldiği vb. sorularını kendisine sormadığını, ilgi veya kaygısının bunlara yönelik olmadığını söyledik. Öte yandan elimizde onun dünyanın yapısı ve oluşumuna ait düşüncelerini içeren bazı fragmentlerin bulunduğu bir gerçektir. Bu fragmentlerden ortaya çıktığı kadarıyla Ksenophanes'in fiziğinin birçok noktada Miletlilerinkine göre oldukça önemli bir gerilemeye işaret etmesi bir başka gerçektir.

Aslında genel olarak kendisinden önce gelenlerin görüşlerine eleştirisel bir biçimde yaklaşan Ksenophanes'in Doğa Filozofları'nın

kozmolojilerine de aynı zihniyetten yaklaşması beklenirdi. Hattâ bu varsayımdan kalkarak Ksenophanes'te karşılaştığımız fiziksel-kozmolojik görüşlerin onun gerçek görüşleri olmadığı, olsa olsa Miletlilerin fizikleri veya kozmolojilerinin bir *parodi*si olarak ele alınmaları gerektiğini söyleyenler vardır. Ancak Ksenophanes'in öğrencisi, hiç olmazsa manevi bir devamı olduğunu bildiğimiz Parmenides'in de bir yandan varlık hakkında onun gerçeğini dile getiren bir tasarım geliştirirken, öte yandan bu tasarımla hiç uyuşmayan bir sanılar fiziği veya kozmolojisi ortaya attığını göreceğiz. Bütün bu verileri birarada düşünürsek, Ksenophanes'in bu alanda ileri sürdüğü görüşleri Miletlilerin fiziğinin bir *parodisi* olarak görme hakkına sahip olmadığımızı, olsa olsa onun kendisinin asıl ilgi alanını oluşturmamakla birlikte bu konularda muhtemel olduğunu düşündüğü birtakım görüşlerini ortaya koyması olduğunu söyleyebiliriz.

Bu şekilde ihtiyatlı bir tarzda kendisine yaklaştığımızda Ksenophanes'in kozmolojisinin ana tezlerini şunların oluşturduğunu görmekteyiz: Dünya düzdür; üst tarafından hava küresi, daha doğrusu yarım hava küresi, alt tarafından ise toprakla çevrelenmiştir. Bir rivayete göre, Ksenophanes toprağın, aşağıya doğru sonsuz olduğuna inanmaktaymış. Ancak bunun evrenin bir küre olduğu görüşü ile ne kadar uyuşabileceği şüphelidir. Herhalde bundan dolayı Aristoteles, Ksenophanes'in evreni sonlu mu, yoksa sonsuz mu kabul ettiği konusunun açık olmadığını söylemektedir.

Öte yandan Ksenophanes'in güneşin havada bir doğru çizdiği ve her akşam batıda bir çukura düştüğü, ertesi günü ise doğudan yeni bir güneşin doğduğu görüşünde olduğu kesindir. Benzeri şekilde onun yıldızlar hakkında da oldukça ilkel bir tasavvura sahip olduğu anlaşılmaktadır: Buna göre yıldızlar gündüzleri sönen, geceleri tekrar yanan kömür parçaları gibidirler. Dünya belki başlangıçta bir çamurdu. Zamanla güneşin etkisiyle suların bir kısmı buharlaştı, toprak kurudu ve böylece o bugünkü şeklini aldı. Ksenophanes'in karada deniz hayvanlarının, deniz yosunlarının fosillerini bulduğu, bundan hareketle bu kuramı ortaya attığı söylenmektedir.

Ksenophanes bu son açıklamasına, yani dünyanın başlangıçtaki halinden birtakım değişmelerle şimdiki haline gelmiş olduğu şeklindeki jeolojik açıklamasına benzer bir açıklamayı uygarlık hakkında da vermektedir: "Tanrılar insanlara her şeyi başlangıçtan itibaren vermemişlerdir. İnsanlar araştırma yaparak zamanla en iyiyi bulmuşlardır" (DK. B 18). O halde Ksenophanes, uygarlığın son tahlilde insanın eseri olduğu ve zamanla insanların çabalarıyla gelişip şimdiki halini aldığını düşünmektedir. Bu görüş ilerde Epikuros tarafından da benimsenecektir. Bu görüşü itibariyle Ksenophanes'te ilk kültür filozofunu da selâmlayabiliriz. Uygarlığın veya kültürün zamanla ve insan çabalarıyla yavaş yavaş geliştiği görüşü, Ksenophanes'in şüpheciliğine, eleştiriciliğine ve aydınlanmacılığına da uygun düşmektedir.

7

Herakleitos



“Aynı nehirlere iki defa inemezsin” ... “Çünkü aynı nehirlere inenlerin üzerine her zaman yeni sular gelir”

(*DK.* 22 B 12, 91).

“Savaş her şeyin babası ve kralıdır. O bazılarını Tanrı, bazılarını insan yapar. Bazılarını köle, bazılarını özgür kılar”

(*DK.* 22 B 53).

Uyanık olanların dünyası ortaktır; ama uyuyanların her biri kendi dünyasına döner”

(*DK.* 22 B 89).

Raffaello'nun 16.yüzyılda yaptığı
ünlü Atina Okulu freskinden
bir ayrıntıda Herakleitos.

Herakleitos'la birlikte, Sokrates öncesi felsefe tarihinde birçok bakımdan ilk olan bazı düşünceleri seslendiren ve bazı bakımlardan kendisinden önceki filozoflardan farklı olan çok önemli bir filozofla karşılaşmaktayız.

İlk olarak Herakleitos, yazmış olduğu eserinden elimizde en fazla sayıda fragmentin bulunduğu ilk filozoftur (Diels yayınında 126 fragment).

İkinci olarak Herakleitos, kendisinden önce gelen bütün diğer Yunan filozoflarının aksine, bilimin herhangi bir özel alanında sivrilmeksizin kendisini bütün bilginlerin üzerinde sayan ilk filozoftur. Gerçekten de şimdiye kadar gördüğümüz bütün filozofların –Ksenophanes hariç- herhangi bir özel bilim alanında, hattâ aynı zamanda birden fazla bilim alanında özel çalışmaları, katkıları, buluşları veya en azından kuramları olmasına karşılık Herakleitos'un bu tür bir iddiası veya amacı olmadığı gibi özellikle de bundan kaçındığını ve "çok şey bilmek"le "bilgelik"i kesin bir biçimde birbirinden ayırdettiğini görmekteyiz: "Çok şey bilmek, aklı eğitmez; eğer eğitseydi Hesiodos, Pythagoras, Ksenophanes ve Hekaitos'u eğitirdi" (DK. 22 B 40).

Öte yandan, Herakleitos evren hakkında işlenmiş bir öğretiye dayalı pratik bir kuramı, insan hayatının anlamına ilişkin tutarlı bir sistemi ileri süren ilk filozoftur. Hattâ bu anlamda, Brèhier'nin de ileri sürdüğü gibi, onun ilk hakiki filozof olduğunu bile söyleyebiliriz (Brèhier, HP. s.55). Gerçekten de Herakleitos'ta kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak açıkca bir varlık kuramının, bir bilgi kuramının, bir ahlâk kuramının, bir siyaset kuramının, nihayet bir tanrı kuramının varlığını görmekteyiz.

HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Herakleitos'un hayatı hakkında da hemen hemen kesin olan hiçbir şey bilmemekteyiz. Onun İÖ 540'lar civarında Efes'te doğmuş olduğu söylenmektedir. 6. yüzyılın sonlarına doğru artık tamamen olgun ve ünlü bir düşünür haline gelmiş olduğu ise kesindir. Herakleitos'un Efes'e kral-rahipler veren bir aileden geldiği anlaşılmaktadır. Sözü edilen görevi veya imtiyazı kullanma sırası kendisine geldiğinde onu kabul etmeyip, bu hakkını küçük kardeşine devretmiş olduğu bildirilmektedir. Bu reddedişinin temelinde hem halkın geleneksel dinsel inançlarına herhangi bir değer vermemesi –bunu ondan kalan ve aşağıda sözkonusu edeceğimiz bazı fragmentlerde açıkca görmekteyiz–, hem de ana yurdunun, yani Efes'in o zamanki siyasal ve sosyal yapısından memnun olmaması –bunu da Efeslilere yöneltiğini gördüğümüz iki kınamasından ve genel dünya görüşünden açıkca bilmekteyiz– olgusu yatıyor olmalıdır.

Gerçekten de Herakleitos'un Yunan dünyasında Platon'dan önce yaşamış en aşırı bir demokrasi düşmanı olduğunu söyleyebiliriz.

Herakleitos'un yaşadığı dönem İonya Anadolu'sunun en buhranlı dönemine denk düşmektedir. Lidya krallığının Persler tarafından yıkılmasından (İÖ 549) kısa bir süre sonra doğmuş olan Herakleitos önce Perslerin İonya bölgesinde aşağı yukarı yarım yüzyıllık egemenlikleri dönemini yaşar. Ancak İÖ 500 yılında Batı Anadolu'da Pers egemenliğine karşı bir isyan patlak verir. Anavatan Yunanistan'ı tarafından yeteri kadar desteklenmeyen bu ayaklanmada Anadolu Yunan-

lıları, 499 yılında Efes'te ilk ağır yenilgiyi tadarlar. İonya'nın o zamana kadar Pers egemenliği altında bulunmakla birlikte ekonomik ve ticari gelişmesinden bir şey kaybetmeyen müreffeh şehirleri bir bir yakıp yıkılır. Bu arada Milet 479'da aynı kadere uğrar.

Bütün bu ayaklanma, savaş, İonya kentlerinin yakıp yıkılmasına kendi gözleriyle şahit olan Herakleitos, Batı Anadolu'da bu olayı takiben Pers egemenliğinin güçlendirilmesi ve sözüedilen Yunan şehirlerinin yeniden inşa edilmesini de görür. Persler savaştan sonra İonya'daki Yunan sitelerine savaş öncesine kıyasla daha fazla özgürlük tanırlar. Onlara kendi yöneticilerini kendileri seçmesi imkânını bağışlarlar. Ama bu kez diğer Yunan şehirlerinde olduğu gibi Efes'te de aristokratlarla tüccarlar ve halk taraftarı olan partiler arasındaki kavgalar ortaya çıkar. Bu mücadeleler sonunda kazanan taraf, halk taraftarı parti olur. Oysa Herakleitos aristokrasi yanlısıdır ve ondan bize kalan bazı fragmentlerde bu olaya gösterdiği acı tepki ile hınç en açık bir şekilde kendini belli etmektedir:

> "Efeslilere yakışan, yetişkin insanlarının hepsinin kendilerini asmaları ve şehri yetişkin olmayanlara bırakmalarıdır. Onlar ki en değerli adamları olan Hermodoros'u "İçimizden hiçbiri en değerli olmasın; olursa da başka yerde ve başkalarının yanında olsun" diyerek kapı dışarı etmişlerdir" (DK. B 121).

Bu pasajın anlaşılması için Hermodoros'un Herakleitos'un dostu ve demokrasi karşıtı eğilimlerinden ötürü Efes'ten kovulmuş biri olduğunu hatırlatalım. Herakleitos'un ticaret ve sanayi sayesinde zenginleşmiş yeni sınıfa karşı duyduğu nefreti ise şu fragment güzel bir şekilde ifade etmektedir:

> "Eksik olmasın sizden zenginlik, ey Efesliler, kötü olduğunuzun belli olması için" (DK. B 25 a).

Belki başlangıçta sadece demokrasi-düşmanı siyasal bir eğilimden ibaret olan bu tutum zamanla artarak onda insanlara, geniş halk yığınlarına karşı ahlâkî bir nefret halini almış görünmektedir:

> "Bu logos'un ezeli-ebedi hakikatini insanlar anlamaz; ne onu duymalarından önce, ne de onu ilk duyduklarında" ... "Köpekler, tanımadıkları insanlara havlarlar" ... "Eşekler, samanı altına tercih ederler" ... "Bir tek kişi benim için onbin kişidir, eğer mükemmel ise" ... "Doğru olan, tek bir kişinin iradesine itaat etmektir" (DK. B, 1, 97, 9, 49, 33).

Halka, yığınlara karşı gösterdiği bu küçümseme, onların geleneksel inançlarını da içine alır. Herakleitos halk dininin bütün biçimlerine düşmandır. "Duvarlarla konuşmaya benzeyen" resimlere tapmalar, "bir pisliği başka bir pislikle temizlemeye yarayan kurban kesmeler, kan akıtmalar", Herakleitos'un nefret ettiği geleneksel halk dininin tapınma biçimlerinden sadece ikisidir (DK. B 5). Herakleitos'un zamanın geniş halk kitlelerinin büyük bir ilgiyle yöneldiği sır dinleri veya kültlerine karşı da acımasız olduğunu görmekten şaşırmamalıyız.

> "Geceleri coşup dolaşanları, sihirbazları, bakkholaları, mainadları, mystleri ateş kavrayacaktır. İnsanlar arasında adet olan mysterialara girmek dinsizliktir" (DK. B 14).

("Geceleri coşup dolaşanlar", daha önce belirttiğimiz üzere Dionizosçulardır. "Sihirbazlar", doğulu rahiplerdir. "Bakkholar" ve "mainadlar", Dionizos'a tapınan erkek ve kadınlardır. "Mystler" gizli din derneklerinin üyeleridir ve nihayet "mysterialar" da gizli din dernekleri veya sır dinleri tarikatleridir).

Öte yandan Herakleitos'un küçümsemesinin sadece halk ve halkın inançları, ibadetleriyle sınırlı kalmadığını, daha önceki büyük ve ünlü Yunan bilginleri, filozofları ve şairlerini de içine aldığını biliyoruz:

> "Çok şey bilmek, aklı eğitmez: eğer eğitseydi, Hesiodos, Pythagoras, Ksenophanes ve Hekaitos'u eğitirdi" (DK. B 40)

Bu fragmente aynı yönde konuşan şu fragmentleri de ekleyebiliriz:

> "Çoğunun öğretmeni Hesiodos. En çok onun bildiğini sanıyorlar; o ki gecenin ve gündüzün bir olduğunu bile anlayamamıştır" ... "Pythagoras, yalancıların başıdır" ... "Homeros, oyunlardan atılmağa ve kamçılanmaya layıktır; bir de Arkhilokhos" (DK. B 57, 81, 42).

Herakleitos'un hayatının sonuna doğru Efes'i terkettiği ve bir münzevi hayatı yaşadığı, ancak zaman zaman dostlarını kabul ettiği söylenmektedir. İÖ 480 yılında ve *hydrophisie* (vücudun herhangi bir yerinde su toplanması) hastalığından öldüğü bildirilmektedir.

Herakleitos'un kendisinden önce gelen bütün Yunan filozoflarını eleştirmesine –yalnız Miletli düşünürler hakkında eleştirisel bir ifadede bulunmamış olması dikkat çekicidir– ve özel olarak herhangi bir filozofun öğrencisi olmamasına rağmen, –yalnız bazı kaynaklar onu Ksenophanes'in öğrencisi olarak göstermektedirler–, gerek Milet filozoflarından (özellikle Anaksimandros'tan), gerekse Ksenophanes ve Pythagoras'tan çeşitli bakımlardan etkilenmiş olduğu muhakkaktır. Aşağıda göreceğimiz gibi, o Milet fiziğinin bazı tezlerinden, özellikle Anaksimandros'un varlığın zıtlıkların sonucu olduğu ve bu zıtlıkların, sonunda *apeiron*'un içinde yeniden ortadan kalkacakları görüşünden etkilenmiştir. Bununla birlikte onun Thales'ten kalkan ve bir yüzyıl boyunca İonya'da hüküm süren felsefi akıma, doğa olaylarının gözlemlere ve akıl yürütmelere dayanan bilimsel-felsefi açıklamalarını ortaya koyma akımına ait olmadığını kabul etmek gerekir.

Herakleitos'un Ksenophanes'in döneminin dinsel görüşleriyle ilgili olarak geliştirdiği eleştirici ve aydınlanmacı tutumunu devam ettirdiği, gerek Homeros-Hesiodosçu insan biçimçi çok tanrıcılığa, gerek Orpheus-Dionizosçu sır dinlerine, kurtuluş dinlerine herhangi bir sempati göstermediği bir gerçek olmakla birlikte onun düşüncesinin Pythagorasçılık gibi dinî-ahlâkî bir arka fon ve motivasyona sahip olduğuna ve bu arka fon olmaksızın tam olarak anlaşılamayacağına da şüphe yoktur. Herakleitos'un zıtların çatışması ve birliği ana öğretisinde Anaksimandros dışında Pythagorasçılardan da bazı şeyler almış olduğu muhakkaktır. Onun ruh öğretisinde de gerek Anaksimenes, ge-

rekse Pythagorasçılarından kaynaklanan bazı etkiler altında bulunduğunu düşünmek makûldür. Ancak Herakleitos bir yandan zıtların çatışması ve birliği görüşünü daha dramatikleştiririrken, öte yandan Anaksimenes ve Pythagorasçılardan almış olduğu ruh öğretisini daha derinleştirmiş görünmektedir.

Eserine gelince, daha önce işaret etmiş olduğumuz gibi, *Doğa Üzerine* adını taşıyan eserinden zamanımıza daha önceki filozofların eserleriyle karşılaştırıldığında çok daha fazla sayıda fragment kalmıştır. Bu eserin fizik veya doğa felsefesi, teoloji veya tanrı öğretisi ve son olarak siyaset diye üç ayrı kısma bölünmesi adettir. Bu bölünmenin bizzat Herakleitos'un kendisine kadar mı geri gittiği, yoksa daha sonrakilerin bir tasarrufu mu olduğu ise tartışmalıdır; ancak ihtimaller daha çok ikinci yöndedir.

Üslûbuna gelince, bu eser düzyazıyla yazılmıştır. Ancak daha önceki filozofların düzyazılarından tamamen farklı olan muhteşem imgelerle dolu, parlak, kısa, vurucu cümlelerden, atasözlerini andırır ifadelerden meydana gelen şiirsel bir düzyazıdır bu. Herakleitos paradoksal konuşmayı, paradokslarla konuşmayı sever. Yığına karşı gösterdiği küçümseme üslûbunda da kendini gösterir. İnsanlar, geniş halk yığınları tarafından anlaşılmayı isteyen bir insanın diliyle konuşmaz Herakleitos. Bilmeceyi andıran bilgeliği, herhalde ancak kendisini anlayabilecek niteliğe sahip olan azınlığa, seçkinlere hitap etme arzusunun bir ifadesidir. Dilinin bu özelliğinden ötürü sonraları kendisine "karanlık Herakleitos" denmiştir. O, üslûbundan dolayı ilerde kendisine yöneltilecek eleştirileri önceden tahmin eder ve kendisini haklı çıkarmak için Apollon'a bir gönderme yapar: "Delphoi kahininin efendisi düşüncesini ne ifade eder, ne gizler; onu bir işaretle gösterir" (DK. B 93).

Herakleitos'a göre değerli şeyler azdır ve ancak uzun ve zahmetli çabalar sonucunda elde edilebilirler:

> "Altın arayanlar toprağı çok kazarlar ve ondan ancak az bir miktarda bulurlar" (DK. B 22).

Sonra "Doğa gizlenmeyi sever" (B 123). O halde doğayı veya Herakleitos'un doğanın sırlarını açıklığa kavuşturan düşüncelerini anlamak isteyen, bunun için gerekli olan yeteneklere sahip olmak ve yine onun için gereken uzun ve zahmetli araştırmalara girmek zorundadır.

Herakleitos'un Delphoi kâhininin efendisine yaptığı gönderme bir başka bakımdan da ilginçtir; çünkü onun kendisini bir tür esinlenmiş insan, bir tür peygamber gibi gördüğünü göstermektedir. Aslına bakılırsa bu, bu dönemin düşünürlerine ait genel bir özelliğin özel bir yansımasıdır. Bu dönemde dinsel düşüncenin genel bir canlanmasına, dinsel duyguların evrensel bir uyanışına tanık olduğumuzu söylemiştik. Bu uyanış, daha önce gördüğümüz gibi merkezi Eleusis olan Demeter kültünde, Dionizos kültünde, Orpheusçulukta, Pythagorasçılıkta ve nihayet Ksenophanes'te kendisini göstermekteydi. Öte yandan, dar anlamda ilgi alanımıza girmeyen ve yine bu devirde yaşamış olan bazı şairler, örneğin Pindaros ve Aiskhylos da bu dinsel canlanmanın etkilerini göstermektedirler. Bu dönemin yazarlarının çoğu sözlerine böyle kahinimsi, peygamberimsi bir hava verdirmektedirler. Bunun nedeni muhtemelen herkesin kendisini biraz "esinlenmiş" bir kişi olarak görmesidir (Hattâ bu insanlara, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bir anlamda Parmenides de dahildir). İlerde bu tür üslûbun en iyi bir başka örneği olarak Hristıyanlıktan nefret etmesine rağmen deyim yerindeyse gene de bir din (insan-üstünün dini) yaratmak isteyen Nietzsche ile karşılaşılacaktır. Onun bu yeni dinin peygamberi olarak yazmış olduğu *Zerdüşt Böyle Dedi* adlı eseri, Herakleitos'un eserinde kullandığı dille büyük benzerlikler göstermektedir.

Herakleitos'un düşüncesini anlamakta karşılaştığımız birinci güçlük, onun sözünü ettiğimiz "karanlık" üslûbundan ileri gelen güçlüktür. İkincisi, elimizde bulunan fragmentlerinin birbirlerinden kopuk gibi görünen münferit, bağımsız düşünceler içermesinden ve bundan dolayı aralarındaki düşünce birliğini kavramamızın zor olmasından ileri gelen güçlüktür. Herakleitos'un fikirleri karanlıkta çakan şimşekler gibidir. Düşüncenin kendisini ve bir an için aydınlattığı etrafını görmekte, ancak daha sonra tekrar karanlığa gömülmekteyiz. Farklı ama

uzak yerlerde çakan şimşekler, büyük tabloyu açık bir şekilde ve bütünüyle görmemize fazla yardımcı olmamaktadır.

Herakleitos'un düşüncelerini doğru olarak anlamakta karşımıza çıkan bir başka güçlük, Herakleitos yorumcularının çoğunun Stoacılar olmasından ileri gelmektedir. Stoacılar, Aristoteles sonrası dönemde Hellenistik ve Roma dünyasında Herakleitos'un düşüncelerinden hareket ederek önemli bir felsefe okulu meydana getiren insanlardır. Onların Herakleitos hakkında verdikleri bilgiler ve yaptıkları yorumlarda, kendisine mal ettikleri görüşlerin hangilerinin gerçekten Herakleitos'a ait oldukları, hangilerinin Stoacıların kendi görüşleri olduklarını ayırdetmede güçlük vardır (Benzeri bir durumun Pythagoras'ın kendisi ve eski Pythagorasçılıkla ilgili olarak da sözkonusu olduğuna daha önce işaret etmiştik: Pythagoras ve eski Pythagorasçılık hakkındaki bilgilerimizin büyük bir kısmı İS 1-4. yüzyıllar arasında yaşamış olan Yeni-Pythagorasçılık akımına mensup filozoflardan ve yazarlardan gelmektedir. Yeni-Pythagorasçıların, üstadları veya eski Pythagorasçılar adına ileri sürdükleri görüşlerin hangilerinin gerçekten Üstad'a veya eski okula ait olduğu, hangilerinin Yeni-Pythagorasçıların kendilerinin görüşleri olduğunu ayırdetmenin de çok güç olduğuna işaret etmiştik).

Herakleitos'un düşüncelerini doğru bir biçimde tesbit ederek, ortaya koymada son güçlük, onun hakkındaki doksografik geleneğin yetersiz olmasından ileri gelmektedir. Eserinden epeyi sayıda fragmentin elimizde bulunmasına karşılık, Herakleitos'un hayatı ve düşünceleri hakkında doksografik gelenekte çok az güvenilir bilgi mevcuttur. Bu konudaki kaynaklarımız her zaman olduğu gibi başta Aristoteles olmak üzere Platon, Diogenes Laertius ve bazı diğer Roma dönemi yazarlarıdır. Bu sonuncular arasında zikretmemiz gereken isimler ise özellikle Suidas, Strabon, Cicero, Seneca, Lucretius ve Sextus Empiricus'tur.

VARLIK KURAMI VEYA ONTOLOJİSİ

Herakleitos, yukarıda işaret ettiğimiz gibi sadece yığınları küçümsemez; kendisinden önce gelen Doğa Filozofları'na da fazla değer ver-

mez. Onun bu tutumu felsefi olarak tek bir anlama gelebilir: Bu kendisinin onların asla görmemiş oldukları, göremeyecekleri bir şeyi görmüş, yakalamış olduğudur. Peki bu şev nedir? Herhalde görünüşte birbirinden bağımsız, hattâ birbirleriyle çatışma halinde bulunan şeylerin gerçekte bir oldukları, bir birlik teşkil ettikleri, öte yandan bu birliğin kendisinin de aynı zamanda bir çokluk olduğudur. O halde bilgelik, çok şey bilmek, sayısız şey bilmek değildir; bu birbirleriyle kavga içindeymiş gibi görünen zıtların çokluğu altında gizlenen birliği görmektir. Şimdi Herakleitos'un bu görüşünü ele alalım ve bu iddiasının doğruluk derecesini araştıralım.

Aslında Herakleitos birçok bakımdan kendisinden önce gelen Milet filozoflarından farklı değildir. Bu ilk Doğa Filozofları neyi arıyorlardı? Evrendeki bütün varlıkların temelinde olan ana maddeyi, ilkeyi, arkheyi, değişen şeylerin altında bulunan değişmeyen, aynı kalan varlığı. Herakleitos da aynı şeyi aramaktadır. Herakleitos'un da aradığı şey, evrendeki değişik nesnelerin kendisinden gelip kendisine gittikleri ilk madde, ana maddedir; çokluğun temelinde bulunan birlik, her şeyin kendisinden yapılmış olduğu tözdür.

Ana Madde veya Arke, Ateştir

Thales bu tözü suda, Anaksimenes havada, Anaksimandros *apeiron*'da bulmuştu. Herakleitos ise onun bunlardan hiçbiri olmayıp *ateş* olduğunu söylemektedir:

> "Herkes için aynı olan bu dünyayı tanrılar veya insanlardan hiçbiri yapmamıştır. O her zaman ateş olmuştur, şimdi ateştir ve her zaman ateş olarak kalacaktır: Ölçüyle yanan ve ölçüyle sönen canlı bir ateş" (DK. B 30).

O, neden ateştir? Çünkü anlaşıldığına göre Herakleitos, Miletli filozofların görüş tarzını devam ettirerek, doğası gereği herhangi bir başka şeye dönüşebilecek ve herhangi bir şeyin kendisine dönüşebileceği bir şey aramaktadır. Bu ise ancak ateş olabilirdi veya ateş bu rolü oynamaya, diğer ana maddeler olarak teklif edilen şeylerden çok daha

uygundu. Çünkü bildiğimiz gibi ilk İonya filozofları hilozoistti, yani ana maddenin kendi kendisini harekete geçirdiğine, dıştan herhangi bir varlığın kendisini harekete geçirmesine ihtiyaç duymaksızın değiştiğine, diğer varlıklara dönüştüğüne inanıyorlardı. Bu maddeyi hareketli, canlı olarak düşünme eğilimini en fazla tatmin edecek varlık ise ancak ateş olabilirdi.

Çünkü ateş gerçekten kendisi bakımından en fazla harekete, en fazla kuvvete sahip bir şey olarak görünmektedir. Eğer sözkonusu olan, temele bir madde koyup sonra ondan başka bir ilke yardımıyla diğer varlıkları çıkarmak olsaydı, temele alınan bu maddeyi hareketsiz, cansız kabul etmek yeterli, hattâ gerekli olurdu. Nitekim bu tür ikici (düalist) metafizikler maddeyi mutlak olarak hareketsiz, kuvvetsiz, cansız bir şey olarak almakta hiçbir mahzur görmezler; tersine onun üzerine, etkide bulunacak ill'eyi, Aristoteles'in terminolojisiyle fail nedeni onu harekete geçirecek aktif bir güç olarak tasavvur ettiklerinden maddenin bu özelliklere sahip olmasını zorunlu görürler. Ama Miletli Doğa Filozofları maddeyi kendiliğinden hareket edecek, değişecek, başka şeylere dönüşecek, diğer şeyleri meydana getirecek bir şey olarak düşündüklerinden bu role yakışan bir şeyi ilke olarak kabul etmek ihtiyacındaydılar.

Herakleitos'un görüşüne göre bu rolü oynayabilecek şey, herhalde su veya havadan çok ateş olabilirdi. Çünkü yanma olayı dikkatli bir şekilde gözlenirse, ateşin bu rol için ne kadar uygun düştüğü kolayca görülebilir: Yanan bir şeyde alev son derecede hareketli, canlı görünür. Sonra alevin kendisinden meydana geldiği şey, yani yanan şey sürekli olarak yandığı ve değiştiği halde alevin kendisi değişmez. Onun niteliği değişmediği gibi hattâ yanma süreci boyunca niceliği, miktarı da değişmez. O hep aynı alevdir. Başka bir biçimde söyleyecek olursak, yanan şeyler başka başka oldukları halde hepsi yanarak alev olurlar. Herakleitos bunu çok çarpıcı bir benzetmeyle ortaya koyar:

> "Nasıl ki bütün mallar altınla, altın ise bütün mallarla değiş tokuş edilirse, her şey ateşle, ateş ise her şeyle değiş tokuştur" (DK. B 90).

Yanma olayında her şeyin yanarak ateş olduğunu görürüz. Buna karşılık ateşin nasıl başka şeyler olduğunu göremeyiz (O olsa olsa is veya duman olur). Bununla birlikte ateşle yanan şeyler arasındaki bu ilişkiye bakarak tersi bir sürecin, yani ateşin de dönüşerek başka şeyleri meydana getirmesinin mümkün olduğunu düşünebiliriz. Anlaşıldığına göre Herakleitos'un yaptığı akıl yürütme de bu olmuştur.

O halde Doğa Filozofları'nın bakış açılarının normal, doğal sonucu Herakleitos ve onun ateşidir. Ateş, zıtların kendisinden çıkabilecekleri bir şey değil, doğası gereği değişerek zıtlaşabilecek, zıtlara dönüşebilecek bir şeydir. Öte yandan Herakleitos'un burada ateşten kastettiği şeyin kesinlikle fiziksel anlamda ateş olduğunun da altını çizmemiz gerekir. Nasıl Anaksimenes hava derken herhangi bir mitolojik, sembolik şeyi değil havayı kastetmişse, Herakleitos da ateş derken herhangi bir sembolik, mecazi şeyi değil, gözümüzle gördüğümüz ateşi kastetmiştir. Yalnız burada onun belki gözümüzle gördüğümüz ateşi, kaba ateşin kendisini değil, bu ateşin bir biçimi olduğu daha ince, daha az maddi bir ateşi kastetmiş olması muhtemeldir. Ancak bu ikinci de son tahlilde maddi, fiziksel bir ateştir.

Varlık, Yoktur; Oluş Vardır

Öte yandan Herakleitos'un arkhe olarak ateşi alması bir başka bakımdan da önemli bir sonuç meydana getirmektedir. Miletli filozofların aradıkları ana madde, su veya hava, ateşten çok daha fazla bir varlık olma özelliğini taşımaktadırlar. Buna karşılık ateşin bir varlıktan çok hareket, süreç olduğunu söylememiz mümkündür. Ateşin sürekli hareketli olan bir şey olduğunu söylememiz mümkün olduğu gibi onu hareketin kendisi olarak görmemiz veya tanımlamamız da mümkündür. Gerçekten de ateş bir bakıma bir şey, bir madde, bir varlık olmaktan çok bir süreç, bir oluş ve yokoluştur. O halde Herakleitos'un burada daha önceki Doğa Filozofları'nda olmayan bir noktaya parmak bastığını söyleyebiliriz: Daha önceki Doğa Filozofları şüphesiz hareket, oluş ve yokoluş sürecini gözlemlemekteydiler. Onların asıl amaçları da bu hareket, oluş ve yokoluş süreci içinde bulunan, onun altında yatan

şeyı, yani varlığı bulmaktı. Oysa Herakleitos bunun tersine bu sürecin altında bir varlık bulunmadığını, varlığın kendisinin yalnızca oluş olduğunu veya yalnızca oluşun varolduğunu söylemek ister gibidir. Daha açık bir deyişle o, varlığı oluşa indirgemek ister gibidir.

Anaksimandros'a göre başlangıçta bir *apeiron* vardı ve bu *apeiron*'dan farklılaşma yoluyla önce sıcak ve soğuk zıtlığı çıkmıştı. Bundan da diğer zıtlıklar çıkmış veya o diğer zıtlıklara bölünmüştü. Sonuçta bu zıtlıklar veya zıtlar kendisinden çıkmış oldukları birliğe veya Bir olan'a geri döneceklerdi. Bunun da nedeni onların birbirlerine karşı işlemiş oldukları suçun cezasını ödemelerinin gerekmesiydi. Anaksimandros'a göre, o halde, çokluk bir kötülüktü. Zıtların birbirleriyle yapmış oldukları mücadelede kötü bir şeyler vardı. Bundan dolayı zıtların veya bireysel varlıkların *apeiron*'a dönerek onun içinde erimeleri, yok olmaları doğru, haklı, adil bir şeydi, hattâ adaletin ta kendisiydi. Bu görüşün sosyal, daha doğrusu hukuki bir anlayışın doğa planına aktarılması anlamına geldiğini söylemiştik.

Oluş İçin Zıtların Savaşı Zorunludur

Anlaşıldığına göre Herakleitos bu konuda Anaksimandros'un tamamen tersi bir düşünceye sahiptir. Ona göre zıtların savaşı bir kötülük olmak şöyle dursun, tersine varlığın veya oluşun biricik ve zorunlu şartıdır. Eğer zıtlar arasındaki bu savaş, mücadele olmasaydı, hiçbir şey olmazdı. Evren, zıtların mücadelesinin meydana getirdiği bir uyum, armonidir:

> "Homeros, 'Tanrılar ve insanlar arasında keşke çatışmalar sona erseydi' demekte haksızdır; o evreni ortadan kaldırmak istediğinin farkında değildi. Çünkü eğer onun isteği yerine gelmiş olsaydı, her şey yok olurdu" (Burnet, AGP. s.152, 43. fragment).

O halde varlıkların doğuşu ve meydana gelişi ancak birbirlerine zıt olan ve bundan ötürü birbirlerini devam ettiren, varlıkta tutan zıtların çatışmasına bağlıdır:

> "Savaş, her şeyin babası ve kralıdır. O bazılarını Tanrı, bazılarını insan yapar. Bazılarını köle, bazılarını özgür kılar" (DK. B 53).

Herakleitos evrenin ve içindeki şeylerin ayakta durmaları için zıt unsurlardan veya kuvvetlerden meydana gelmeleri gerektiği ve bunun onlar için iyi olduğu yönündeki bu düşüncesini çeşitli örneklerle kavratmaya ve ispat etmeye çalışır. Bunlardan biri yay örneğidir. Bildiğimiz gibi yayda bir ağaç, bir de kiriş kısmı vardır. Bu iki kısım birbirlerine zıttırlar; çünkü kiriş, ağacı doğal olmayan bir biçimde gererken ağaç da kirişi yine aksi yönde bir kuvvet uygulayarak doğal olmayan biçimde gergin tutar. O halde yayı yay yapan şey, bu zıt kuvvetlerin veya kısımların bir gerilimidir. Eğer yayı, yay olarak ortadan kaldırmak istersek yapacağımız şey bu gerilimi ortadan kaldırmaktır. Anaksimandros zıtların kavgasını bir haksızlık, kötülük olarak nitelendirmişti. Oysa Herakleitos'a göre o hakkın ve adaletin ta kendisidir:

> "Savaşın her şeyde ortak olduğunu ve savaşın adalet olduğunu, her şeyin savaşla doğupsavaşla ortadan kalktığını bilelim" (DK. B 80).

Anaksimandros'tan Herakleitos'a giden düşünce doğrultusunda meydana gelen bu değişikliğin nedeni nedir? Herhalde Herakleitos'un önceki Doğa Filozofları'ndan farklı olarak varlığı oluş olarak görmesidir. Miletli Doğa Filozofları, özellikle Anaksimandros için zıtlık kötüdür; çünkü varlığı ortadan kaldırmaktadır. Buna karşılık Herakleitos için zıtlık iyidir, daha doğrusu zorunludur; çünkü oluş ancak onunla mümkündür. Anaksimandros'da değişmeden, oluştan kaçan Yunan düşüncesinin Herakleitos'ta deyim yerindeyse ona teslim olduğunu, onu tanrılaştırdığını görmekteyiz.

Hiç şüphesiz bu Herakleitos'un değişmeyi Anaksimandros'tan daha fazla sevdiği anlamına gelmemektedir. Tersine, aristokratik eğilimlerini ve Yunan sitelerinde, bu arada Efes'te meydana gelen yığınların kentin siyasi hayatında gitgide daha fazla rol oynamalarıyla sonuçlanan siyasal çekişmeleri gözönüne alırsak Herakleitos'un daha çok önünde duramadığı bir gelişmeyi, Yunan toplumundaki sınıfsal kavga-

ların sonucu olan sosyal-ekonomik değişmeyi abartarak tanrılaştırdığını söylememiz mümkündür. Öte yandan bu yorum, Herakleitos'un yığınlara karşı gösterdiği küçümseme ve genel olarak hayata karşı kötümser bakışıyla daha fazla uyuşmaktadır.

Çokluk Olmaksızın Birlik, Birlik Olmaksızın Çokluk Olmaz

Herakleitos karşımıza bir oluş filozofu olmasının yanısıra aynı zamanda bir çokluk filozofu olarak da çıkmaktadır. Bunu söylerken onun çokluğun varlığını kabul eden ve sisteminin temeline yerleştiren bir filozof olmasını kastediyoruz. Herakleitos, bir oluş filozofu olduğu içindir ki çokluk filozofudur. Çünkü çokluk olmaksızın –veya onun ifadesiyle zıtlar olmaksızın varlığın –veya onun ifadesiyle oluşun– olamayacağı açıktır. Ama öte yandan o, çokluğun bir birliğe dayandığını (ateşin birliğine) ve birliği teşkil ettiğini (zıtların birliği) de düşünmektedir. Ona göre çokluk olmaksızın birlik, birlik olmaksızın da çokluk var olamaz. Herakleitos'un bundan çıkardığı gözüpek sonuç, evrenin aynı zamanda bir ve çok olduğudur. Bir olanın birliğini meydana getiren veya mümkün kılan şey, çok olanın zıtsal gerilimidir. Bu gerilimi ortadan kaldırırsak, birliği de ortadan kaldırırız.

Herakleitos bu büyük keşfiyle o kadar kendinden geçmiştir ki, onu zaman zaman özdeşlik ilkesini hiçe sayan veya ona meydan okur gibi görünen birtakım paradoksal formüller içinde ifade etmekten çekinmez:

> "Ölümlüler, ölümsüzler; ölümsüzler, ölümlülerdir. Biri diğerinin ölümüyle yaşar; diğerinin hayatıyla ölür" ... "Bir dairenin çemberinde başlangıç ve bitiş, aynıdır" ... "İyi ile kötü birdir" ... "Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince onlardır ve onlar değişince de bunlardır" ... "Keçeci mengenesinin düz ve eğri yolu bir ve aynıdır" ... "İnen ve çıkan yol, bir ve aynıdır" (DK. B 62, 103, 58, 88, 59, 60).

Bununla birlikte bu ifadeleri özdeşlik ilkesinin ihlâlleri olarak almamak gerektiğini yukarıda birinci ve sonuncu fragmentlerin ikin-

ci kısımlarında söylenen şeyler açıkca ortaya koymaktadır. Çünkü dikkatle bakılırsa, bu ikinci kısımlarda "bir ve aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem kendisi hem de kendisinden başkası olduğu" şeklinde özdeşlik ilkesine aykırı düşen bir iddiada bulunulmasından çok zıtların birbirlerini hazırladıkları ve birbirlerine yerlerini terk ettikleri yönünde bir tez ileri sürülmektedir. Özellikle şu fragmentte bu gayet açıktır: "Çünkü bunlar değişince onlardır ve onlar değişince de bunlardır." Herakleitos bu ve benzeri paradoksal cümlelerinde "bir aynı şeyin aynı zamanda hem A, hem de A-olmayan olduğu"nu söylemekten çok bir şeyin ya eşzamanlı olarak birbirine zıt şeylerden meydana geldiğini veya farklı zamanlarda birbirlerini takip eden şeylerden, zıtlardan ibaret olduğunu belirtmektedir. Birinci tür zıtlığın örneği, sözünü ettiğimiz yayın ağacı ile kirişi arasındaki zıtlıktır. İkinci tür zıtlığa örnek olarak ise gece ve gündüzün, hayat ve ölümün zıtlığını verebiliriz.

Her Şey Akar ve Sürekli Değişir

Herakleitos'un varlığı oluşa indirgemesinden veya oluşu tanrılaştırmasından çıkan mantıksal bir diğer sonuç, onun her şeyin aktığı veya sürekli bir akış içinde olduğu yönündeki ünlü öğretisidir. Ateş, bildiğimiz gibi, bir an için bile hareketsiz kalmayan, sürekli olarak değişme içinde olan bir şeydir. O halde ateşten meydana gelen varlıkların ve bütün evrenin aynı özelliklere sahip olmasından, yani sürekli hareket, oluş ve akış içinde olmasından daha doğal bir şey olamaz. Herakleitos'un bu öğretisi veya öğretisinin bu sonucu, aslında onun olmayan, ancak onun düşüncesini çok güzel bir tarzda özetler gibi görünen "*Her şey akıyor*" (panta rei) cümlesinde en iyi ifadesini bulmuştur. Herakleitos'un kendisinin kullandığı imge ise nehir imgesidir:

> "Aynı nehirlere iki defa inemezsin" ... "Çünkü aynı nehirlere inenlerin üzerine her zaman yeni sular gelir" (DK. B 12, 91).

Bu aynı cümleyi Herakleitos'a tekrarlattıran Platon aynı nehre iki defa değil bir defa bile inilemeyeceğini sözlerine ekler. Bunun nedeni

ona göre Herakleitos'un öğretisinin kabul edilmesi durumunda "aynı nehir"den bahsedilmesinin mümkün olmamasıdır. Çünkü Platon'a göre her şeyin sürekli olarak değiştiğini ileri süren biri hiçbir şeyle ilgili olarak "aynı" kelimesini kullanıp, onun kendi kendisinin aynı olduğunu veya kaldığını ileri süremez. Aynı görüşü paylaşır gibi görünen Aristoteles de, Herakleitos'a bazı şeylerin değişip bazılarının değişmediği tezini değil, her şeyin her an değiştiği tezini mal eder. Bundan hareketle de Herakleitos'un çelişmezlik ilkesini inkâr ettiği sonucuna varır.

Bununla birlikte nehir veya akış öğretisinin bu biçimiyle Herakleitosçu bir öğreti olduğunu savunmak pek doğru görünmemektedir. Birçok yorumcu Platon'un, daha sonraki ve daha radikal Herakleitosçuların, örneğin Kratylos'un, tezlerini Herakleitos'un kendisine mal ettiğini ve Aristoteles'le daha sonrakilerin de Platon'un bu tutumunu devam ettirdiklerini söylemektedirler. Herakleitos'un kendisinin evrensel akış öğretisinin özdeşlik ilkesinin inkârına varan kuvvetli biçimini değil de daha önce işaret ettiğimiz gibi bu ilkenin inkârına kadar gitmeyen daha zayıf bir biçimini savunmuş olması daha muhtemeldir. Herakleitos'un yukarıdaki fragmentinde söylemek istediği de herhalde budur, yani bir nehrin sürekli olarak yeni sulardan meydana gelmesinden ötürü "aynı nehre iki defa girilmesinin mümkün olmadığı"dır, yoksa "aynı nehir"den bahsedilmesinin mümkün olmadığı değildir.

Öte yandan bu nehir benzetmesini de iyi anlamamız gerekir. Burada sözkonusu olan nehir yatağında sakin bir şekilde akan bir nehir değildir; Herakleitos'un zıtların savaşı öğretisini gözönüne alırsak tersine onun henüz yatağına oturmamış, yatağını meydana getirmek için etrafındaki karayla boğuşan, vahşi bir nehir olduğunu düşünmemiz daha doğru olacaktır.

Oluş ve Değişmenin Değişmeyen Bir Yasası Vardır

Ancak bu noktada daha önemli bir soruyu kendimize sormamız gerekmektedir: Bu sürekli oluşa rağmen şeyler nasıl olup da bize göreli olarak devamlı veya sabitmiş gibi görünmektedirler? Herakleitos bu soruyu cevaplandırırken sözkonusu sürekli akış içinde veya onun altın-

da iki sabit, değişmez şeyin varlığını kabul eder gibidir: Birinci olarak bütün bu değişmeler içinde tözün miktarı değişmez. Bu şu demektir: Aşağıda daha ayrıntılı olarak anlatacağımız gibi ateş önce bir şey, daha sonra başka bir şey olur. Fakat sonra bu şeyler aynı süreci, ama tersinden izleyerek eski ve asli şekillerine, yani ateşe geri dönerler. Ancak bütün bu yukarıdan aşağı ve aşağıdan yukarı giden değişmeler sürecinde değişen şeyin, yani ateşin miktarı değişmez. İkinci ve daha önemlisi bu değişmelerin kendisi bir ölçüye, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşir. Değişende değişmeyen, değişmenin kendisine göre gerçekleştiği yasa, değişmenin mantığıdır:

"Ateş ölçüyle yanar ve ölçüyle söner" (DK. B30).

Herakleitos bu ölçüye veya yasaya *logos* adını verir. *Logos*, başka dillere çevrilmesi son derece zor, çok anlamlı Yunanca bir kelimedir. O, esas olarak "bir bütün oluşturan söz, cümle", "tam söz", "oran", "düşünce", "anlam" ve nihayet "akıl" anlamlarına gelir. Herakleitos'un burada *logos*'tan kastettiği ise esas olarak ölçü ve yasadır:

"Güneş, ölçülerini aşmayacaktır. Eğer bunu yaparsa adaletin hizmetkarları olan Erinys'ler onu yakalayacaktır" (DK. B 94).

O halde her şeyin kaynağı olan ve belki de Herakleitos'a göre ateşin en saf bir şekilde kendisinde bulunduğu Güneş bile bu yasaya itaat etmektedir. Evrende bulunan her şey, Güneş'e benzer bir şekilde bu demir yasanın, zorunluluk yasasının hükmü altında bulunmaktadır.

Peki bu yasa veya ölçü, evrenin dışında mıdır? Başka bir ifadeyle değişmelerin temelindeki bu değişmez yasa, bu değişmelerin üzerinde olan bir varlık, örneğin bir Tanrı tarafından mı evrene kabul ettirilmektedir? Herakleitos'un böyle bir düşünceye tamamen uzak olduğunu görmekteyiz. Çünkü o evrenin dışında, ondan ayrı olan bir Tanrı veya Tanrılar anlayışını paylaşmamaktadır. Tersine en açık bir biçimde Tanrı'yla evreni birbirine özdeş kılmak istemektedir. Herakleitos'a

göre evren Tanrı'yla bir ve aynı şeydir. Yalnız o, bakış açısına göre evren veya Tanrı diye farklı adlarla çağrılabilir.

Aslına bakılırsa Herakleitos'a göre evren, Tanrı, ateş veya *logos*, bütün bunlar bir ve aynı şeylerdir. Onlar arasında olsa olsa şöyle bir ayrım yapılabilir; Tanrı, evrenin ilkesi olan ateşin en saf halidir. *Logos*, Tanrı'nın evrende iş gören bir güç, bir yasa olmak bakımından tanımlanmış adıdır. Kısaca sözünü ettiğimiz yasa veya *logos*, evrenin içinde olan, ona içkin olan, ateşin bizzat kendisinde bulunan veya ateşin kendisi olan yasadır. Bu yasanın ne olduğunu daha yakından görmek ve belirlemek istersek, onun daha önce sözünü ettiğimiz zıtların savaşı ve bundan doğan uyum yasası olduğunu söyleyebiliriz.

Ama Bu Yasanın Herhangi Bir Ereği Yoktur

Peki acaba bu *logos* veya Tanrı muayyen bir amacı gözönünde tutarak ve amaca ulaşmak için bütün imkânları en iyi şekilde kullanarak çalışan bir varlık mıdır? Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan belki tahmin edilebileceği gibi, Herakleitos böyle bir düşünceye de kesinlikle uzaktır. Onun kendi ifadesiyle

> "Zaman, dama oynayan bir çocuktur; hükümdarlık gücü, bir çocuğun gücüdür" (DK. B 52).

Nietzsche'nin büyük hayranlığını kazanan bu cümle, Herakleitos'un evrenin temelinde bulunan bu *logos*'u veya aklı, oyun oynayan bir çocuğa benzettiğini göstermektedir. Yalnız o kendi kendisiyle oyun oynayan bir çocuktur. Nietzsche'nin ünlü benzetmesiyle deniz kıyısında kendine kumdan şatolar yapan, sonra onları bir tekmede yıkan bir çocuktur. Nasıl ki bu çocuk, sadece oyun oynamak için, oyalanmak için, eğlence olsun diye bütün bu işleri yaparsa, aynı şekilde Tanrı veya *logos* veya ateş herhangi bir başka ereği olmaksızın muayyen zamanlarda evreni meydana getirir ve yine muayyen zamanlarda onu ortadan kaldırır.

Her Şey Görelidir

Herakleitos'un felsefi görüşlerinin en önemlilerinden biri de her şeyin göreli olduğu görüşüdür. Ondan kalan fragmentlerin oldukça önemli bir kısmı çeşitli örneklerle ve çeşitli şekillerde bu evrensel göreliliğin ifade edilmesine ayrılmıştır:

> "İnsan, Tanrı tarafından küçük çocuk olarak çağrılır, nasıl ki çocuk da yetişkin insan tarafından öyle çağrılırsa" ... "En bilge insan, Tanrı'yla karşılaştırılırsa bilgelik, güzellik ve bütün diğer şeyler bakımından bir maymundur" ... "En güzel maymun, insanla karşılaştırılırsa çirkindir" ... "Deniz suyu en temiz ve en pistir. Balıklar onu içebilirler ve onlar için o kurtarıcıdır. Buna karşılık insanlar için o içilemezdir ve öldürücüdür" (DK. B 79, 83, 82).

Bu evrensel görelilik, insanların iyi diye gördükleri şeyin aslında mutlak anlamda iyi olmadığı; iyinin, kötünün; doğrunun, yanlışın; adaletin, adaletsizliğin aslında tamamen göreli kavramlar olduklari düşüncesini doğurur. İlerde Stoacıların daha işlenmiş bir biçimde ortaya koyacakları, bireyler için bireyler olarak kötü olan şeylerin daha büyük planda, bütün bakımından ele alınırlarsa kötü olmadıkları; insanların kendileriyle ilgili olarak kötü ve haksız buldukları şeylerin Tanrı açısından bakılırsa hiç de öyle olmadıkları düşüncesinin ilk formülasyonları da Herakleitos'da bulunmaktadır:

> "Tanrı için her şey adil, doğru ve iyidir. Ama insanlar bazı şeyleri kötü, bazı şeyleri iyi diye kabul ederler" (DK. B 102).

Bunun neden dolayı böyle olduğunu anlamak zor değildir. Bireysel varlıklar kendilerine aykırı veya zararlı olan başka bireysel varlıkları doğal olarak kötü, haksız şeyler olarak niteleme eğilimi içinde olacaklardır. Ancak bir yandan zıtlığın evrenin temelinde bulunduğunu ve ondan kaçınmanın imkânsız olduğunu, varlıkların varlığının ona dayandığını bildiğimiz gibi, öte yandan bir panteist olan Herakleitos'un bakış açısından varolan her şeyin Tanrı'nın bir parçası, bir görünüş biçimi olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu durumda Tanrı veya

Bütün sözkonusu olduğunda artık iyilik veya kötülükten bahsetmenin bir anlamı olamayacağı, daha açık bir ifadeyle varolan her şeyin aynı zamanda tanrısal olduğu için doğru, iyi ve haklı olarak nitelendirilmesi gerekeceği açıktır.

Öte yandan, bu görüş Herakleitos'u, iyiliğin var olması için kötülüğün, ışığın var olması için karanlığın, tokluğun var olması için açlığın olması gerektiği görüşüne de götürmektedir:

> "İnsanlar eğer bu şeyler (adaletsizlikler) var olmasaydı, adaletin adını bilmezlerdi" ... "İnsanların arzu ettikleri her şeyi elde etmeleri iyi değildir" ... "Sağlığı zevkli kılan hastalık, iyiyi iyi yapan kötü, doymayı hoş kılan açlık, dinlenmeyi hoş kılan yorulmadır" (DK. B 23, 110, 111).

KOZMOLOJİSİ

Herakleitos'un kozmolojiyle ilgili görüşlerini ele alırsak, önce belirtmemiz gereken şey, onda Anaksimandros'ta olduğu gibi bir kozmogoniden, yani evrenin zaman içinde bir başlangıç durumundan hareketle meydana geldiği görüşünden sözetmenin pek mümkün olmadığıdır. Çünkü Herakleitos, logos-ateş ve varlık ilişkilerinin değişmezliğinden bahsetmekte ve dünya düzeninin "her zaman ölçüye göre yanan ve ölçüye göre sönen bir ateş" olduğunu söylemektedir. Öte yandan dünyanın doğuşunun ve meydana gelişinin bir ilk durumundan sözetmek imkânsız ise, onun gelişmesinin bir son durumundan sözetmenin de bir anlamı olamayacağı açıktır.

Bununla birlikte Romalı Hypoliteos ve İskenderiyeli Clemens gibi bazıları Herakleitos'a bir dünya mahkemesi olarak evrensel yanma öğretisini mal etmektedirler. Gerçekten de Herakleitos'ta "ateşin bir gün gelip bütün şeyleri yakalayıp yargılayacağı ve mahkûm edeceği" yönünde bir fragment var olmakla birlikte (DK. B, 66) bunu teker teker her bireysel varlığın bireyselliğini kaybedeceği, yani yok olacağı şeklinde mi anlamak gerektiği, yoksa ilerde Stoacıların savunacaklarını bildiğimiz "içinde her şeyin ortadan kalkacağı bir yangın" olarak mı almak gerektiği tartışma konusudur.

Herakleitos'un yukarıda zikrettiğimiz fragmentinden evrensel bir yangın öğretisini savunduğu görüşü kesin olarak ortaya çıkmamaktadır. Çünkü tek tek bireysel şeylerin ölümlü olduğu, "ateşin havanın ölümünü yaşadığı, suyun toprağın, toprağın ise suyun ölümünü yaşadığı" (DK. B 76) görüşü Herakleitos'un en sıradan düşünceleri arasındadır. Ancak Aristoteles'in Herakleitos'a zaman zaman "her şeyin yok olacağı" yönünde bir öğretiyi mal ettiği de gerçektir. Daha sonra Teophrastos ve Simplicius da ona başlıca safhaları "yukarıya doğru giden yolla" "aşağıya doğru giden yol" olan periyodik bir dünya oluşumları görüşünü mal etmişlerdir. Bunu desteklemek üzere de "ateşin dağılıp toplandığı, ilerleyip gerilediği"ne ilişkin fragmentiyle "ateşin değişimlerinin önce deniz olduğu, denizin yarısının toprağa, toprağın yarısının kasırgaya dönüştüğü"nü söyleyen fragmentini yardıma çağırmışlardır. Böylece ateşten aşağıya doğru giden bir değişim sürecinin tersi olan, yani diğer varlıklardan yukarıya, ateşe doğru giden bir değişim sürecinin de mümkün ve mantıklı olacağı düşünülerek Herakleitos'un evrensel bir yangın görüşünü savunduğu ileri sürülmüştür.

Buna karşılık, K. Reinhardt'tan bu yana evrenin periyodik olarak ateşten çıktığı ve yine ateşe döndüğü görüşünün, Herakleitos'un kendisine ait bir görüş olarak alınması gerektiği yolundaki varsayımı reddedilmeye başlamıştır. Bu varsayım, yerini Herakleitos'un herhangi bir kozmogoni ortaya atmamış, yalnızca bir *kozmoloji* geliştirmiş olduğu görüşüne bırakmıştır. Bu kozmolojiye göre ise ateşin şeylere ve şeylerin ateşe dönüşmesi, her zaman için varolan bir değiş tokuştur. Yani bu değişmeleri veya süreçleri birbirlerini takip eden iki safha olarak almamak gerekir.

Bu bağlamda olmak üzere, Herakleitos'un daha önce sözkonusu ettiğimiz ünlü fragmentinde dünyanın ateşten meydana geldiğini değil, "*her zaman canlı olan bir ateş olduğu*"nu söylemiş olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu yoruma göre, şeylerin ateşe ve ateşin şeylere dönüşmesi periyodik olarak birbirlerini izleyen olaylar değildir. "Yukarıya doğru giden yol"la "aşağıya doğru giden yol"u birbirlerini periyodik olarak izleyen iki safha olarak almamak gerekir. Tersine bu iki saf-

ha her zaman için eşzamanlıdır. Yani evrende her zaman bazı şeyler ateşten diğer şeylere doğru değişirken, diğer bazı şeyler de ateşe doğru değişirler. Bu görüş zamanımızda en çok taraftar toplayan görüş olmakla birlikte, bazı felsefe tarihçilerinin (örneğin Gigon, Cleve) Herakleitos'un kendisinde Stoacılarda olduğu gibi, evrensel bir yanma görüşünün varolduğunu savunmaya devam ettiklerini de belirtelim.

Herakleitos'un kozmoloji veya fizikle ilgili daha spesifik görüşlerine gelince, onun yıldızları, daha doğrusu bütün gök cisimlerini parlak ateşler olarak gördüğü ve onları topraktan çıkan kuru buharlar sonucu meydana gelen varlıklar olarak açıkladığı, bulutlar ve rüzgârları ise denizlerden çıkan su buharlarıyla açıkladığı anlaşılmaktadır. Herakleitos "Güneş'in her gün yeni olduğu"nu söylemektedir (DK. B 6). Yine o Ksenophanes gibi gök cisimlerini, açık tarafları bize dönük olan "sandal"lara benzetmektedir. Ona göre tutulmalar, bu sandalların ters dönmesi sonucunda ateşlerinin bizim tarafımızdan görülmemesinden ibarettir.

Herakleitos'un güney yarım küresinin varlığını kabul etmediği anlaşılmaktadır. Yine o Güneş'in bize göründüğü gibi, yani "bir ayak büyüklüğünde" olduğu konusunda ısrar etmektedir (DK. B 3). Kısacası Herakleitos'un özel kozmolojik görüşlerinin daha önceki efsanelerin düzeyini aşmadığı ve özellikle Milet Okulu filozoflarının görüşlerine göre açık bir gerilemeyi temsil ettiği görülmektedir. Buradaki özel bilgi ve uzmanlık alanları, sanki Herakleitos'un kendilerine karşı takındığı küçümsemenin intikamını alıyor gibi görünmektedir. Ancak Herakleitos'un bu tür bir eksikliği hiç önemsemeyeceğini de rahatlıkla söyleyebiliriz.

İNSAN KURAMI VEYA ANTROPOLOJİSİ

Herakleitos'un insanla ilgili görüşlerine geçelim: Her şeyden önce söylememiz gereken onun insanı evrenle açıklamaktan çok, evreni insanla açıklamaya çalışan bir bakış açısına sahip olduğudur. Nitekim onun evrensel doğa yasası dediği şey, yalnızca ve esasta doğa yasası anlamında yasa değildir; aynı zamanda ve ilk planda normatif yasa, toplum

yasası, insan yasası anlamında yasadır. Anaksimandros'un hukuk alanından aldığı suç ve ceza kavramlarını fizik alanına aktararak fiziksel alanda da varlıkların birbirlerine karşı yapmış oldukları "haksızlıklar"ın "ceza"sını çekmek üzere tekrar *apeiron*'un sinesine geri dönecekleri görüşünü ileri sürdüğünü görmüştük. Benzer bir şekilde Herakleitos da doğa yasasını, bir insan yasasını, normatif bir yasayı tanımlar gibi tanımlamaktadır:

> "Güneş ölçülerini aşmayacaktır; eğer bunu yaparsa adaletin hizmetkarları olan Erinnysler onu yakalayacaklardır" (DK. B 94).

O halde Herakleitos'un Anaksimandros'un bakış açısını devam ettirdiği açıktır. Yalnız o bu bakış açısını daha dramatik bir duruma sokmaktadır. Onda doğa yasasıyla, toplum yasası veya tanrısal yasa birbirleri üzerine binmekte, birbirlerine karışmaktadır. Öte yandan, zaman zaman onun toplum yasalarının temeline doğa yasalarını koyma yönünde bir eğiliminden de sözetmemiz mümkündür. Daha doğrusu o bir yandan doğa yasasını veya *logos*'u toplumsal, ahlâkî ve dinî terimlerle tanımlarken, öte yandan toplumsal-ahlâkî ve dinî yasayı doğa yasasına dayandırarak meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Daha özel olarak, onun antropolojik-psikolojik görüşlerini ele alırsak, Herakleitos'un ruhu sıcak bir buhara benzettiği görülmektedir. Ona göre insan üç şeyden meydana gelmektedir: Ateş, su ve toprak. İnsan ruhu aslında ateşten meydana gelmiştir; ancak bu ateş, bireysel ruh haline dönüşürken "nemlenen" bir ateştir. Daha doğrusu nasıl ki, genel olarak ateş sönerken su, hava ve toprak olursa, bireysel ruh haline gelirken de o, ateş olma özelliğinden hayli kaybederek "ıslak" olur. O halde aslında ateş-ruhun insan varlığına girişi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan nemlenmesi, bir tür ölümdür.

Nitekim Herakleitos ölümün kendisini bir tür doğuş veya ölümsüzlüğe ulaşma olarak görmektedir. Anlaşıldığına göre Herakleitos ruh için iki türlü ölüm olduğunu kabul etmektedir: Sudan gelen ölüm ve ateşten gelen ölüm. Sudan gelen ölüm, yani ateş- ruhun ıslanması, gerçek ölümdür: "*Ruhlar için ölüm, su olmaktır*" (DK B 36). Buna

karşılık ruh için ateşten gelen bir ölüm de vardır. Bu ölüm, farklı bir ölümdür ve gerçekte ölümsüzlüktür; çünkü ateş-ilkeye kavuşmaktır. Bu ölümle ölenlerin payına büyük kısmetler düşecektir:

> "Daha büyük ölüleri daha büyük kısmetler beklemektedir" (DK. B 25).

Anlaşıldığına göre savaşta ölen insanların ruhları, bu tür bir ölümle ölmekte ve onları bu tür bir kader beklemektedir:

> "Savaşta ölenleri tanrılar da över, insanlar da" (DK. B 24).

Herhalde özellikle bu tür bir ölümle ölenleri ummadıkları şeyler beklemektedir:

> "İnsanları öldükten sonra ummadıkları ve akıllarına getirmedikleri şeyler bekler" (DK. B 27).

Herakleitos bilgelikle ruh kuruluğu arasında sıkı ilişki kurmaktadır:

"En kuru ruh, en bilge ruhtur" (DK. B 118).

Çünkü nasıl ki makrokozmosta bilgeliğe özdeş kılınan tek şey ateşse, mikrokozmosta, yani insanda da en bilinçli olan yalnızca ateştir. Öte yandan makrokozmos için sözkonusu olan sürekli oluş ve değişme, akış içinde olma olgusunun insan için de geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Biz de sürekli bir akış ve değişme içinde bulunmaktayız. Herakleitos nehir benzetmesini bu kez insan için, insanın oluş ve değişme içinde olmasını vurgulamak için kullanmaktadır:

> "Aynı nehirlere ineriz ve inmeyiz. Biziz ve biz değiliz" (DK B 49 a).

Ancak bu evrenle ilgili olduğu gibi insanlarla ilgili olarak da zaman içinde değişmeyen, süre giden şeyin ne olduğu sorusunu kendimi-

ze sormamız gerekir. Başka bir deyişle eğer sürekli olarak değişiyorsak, akıyorsak, birliğimizi, özdeşliğimizi sağlayan şey nedir? Bunun cevabı makrokozmosta birliği ve özdeşliği sağlayan şey ne ise insanda, bizde onları sağlayan şeyin o olduğudur. Bizde de ateş sürekli olarak su, su toprak olur. Ancak yine bizde bunun tersine yukarıya doğru giden yol, yani tersi olan süreç de meydana geldiğinden biz hep aynı varlık olarak kalıyor gibi görünürüz.

Herakleitos sarhoşluğu ruhun ıslanması olarak görmektedir:

> "Bir adam sarhoş olunca, ruhu nemli olduğundan, yetişkin olmayan bir çocuk tarafından sallana sallana nereye gittiğine dikkat etmeden götürülür" (DK. B 117).

Öte yandan o, uyku ve uyanmayı da ruhun kuru veya yaş olmasına veya onda ateş veya su unsurunun daha ağır basmasına bağlamaktadır. Tahmin edilebileceği üzere uyku veya bilincin kaybolması ruhun yaş olmasına, uyanma veya uyanıklık hali ise ruhun kuru olmasına karşılık olmaktadır. Sextus Empiricus'un bu konuda verdiği bilgi ilginçtir ve bize gerek Herakleitos'un psikolojisi, gerekse daha dar anlamda bilgi teorisi hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır.

Bu bilgiye göre Herakleitos bizi çevreleyen şeyin akılsal ve bilinçli olduğunu, nefes aldığımızda bu tanrısal aklı içimize çekmek suretiyle akıllı varlıklar olduğumuzu, uykuda unuttuğumuzu, uyandığımızda ise tekrar bilinçli varlıklar haline geldiğimizi düşünmektedir. Bunun nedeni uykuda duyuların dışarıya açık olan tarafları kapandığından bizde bulunan aklın dışarıyla temasının kesilmiş olmasıdır. Bunun sonucunda zihnimiz veya aklımız daha önce sahip olduğu hafıza yetisini kaybetmektedir. Tekrar uyandığımızda ise zihnimiz bu duyuların açıklıklarından adeta pencereden bakar gibi bakmakta ve kendisini çevreleyen akılla temasa geçerek yeniden akıl yetisini kazanmaktadır.

Böylece Herakleitos dış dünyada bulunan aklı ateşe, bizde bulunan zihni ise ateşe yaklaştırıldığında yanan, ondan uzaklaştırıldığında sönen kömüre benzetmektedir.

Sextus Empiricus'un verdiği bu bilgileri, Herakleitos'a ait olması mümkün olmayan, daha sonraları ve başkaları tarafından savunulduğunu bildiğimiz eklentilerinden temizlersek, ortaya şu çıkmaktadır: Herakleitos uykuyu vücudun içerdiği suyun ıslak buğularının ateş-ruh üzerine ağır basması, ona egemen olmasıyla açıklamak istemektedir. Ateş ve suyun dengesinin yeniden sağlanması ise uyanmayı temsil etmektedir. Bu, fiziksel olarak ruhun dış dünyada bulunan ateş unsuruyla yeniden temas kurması sayesinde mümkün olmaktadır.

BİLGİ KURAMI VEYA EPİSTEMOLOJİSİ

Buradan Herakleitos'un daha dar anlamda bilgi kuramına ilişkin düşüncelerine geçebiliriz. Herakleitos'ta bilginin doğasına, imkânına, koşullarına ilişkin bir kuramın olmadığı bir gerçektir. Zaten ilk Yunan filozoflarında böyle bir şeyi beklemenin pek mantıklı olamayacağı da açıktır. Bununla birlikte Herakleitos'tan onun duyular, gözlem, çok şey bilmeyle bilgelik arasındaki farklılık vb. üzerine düşündüğünü gösteren bazı fragmentler kalmıştır. Bu fragmentlerin diğer alanlara ait fragmentler gibi kısa, birbirlerinden kopuk, hattâ kısmen birbirleriyle çelişik bir durumda oldukları da bir gerçektir. O halde onlar içinde bir bilgi kuramının ilk izlerinin, ilk arayışlarının bulunduğunu göstermek bize düşen bir görevdir.

Herakleitos'un en çok önem verdiği şeyin bilgelik olduğunu biliyoruz. Bu fragmentlerden onun bilgeliği iki anlamda aldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi ve Herakleios'un insana ait olduğunu söylediği, çokluğun birliğinin kavranmasıdır:

> "Sözlerini dinlediğim herkes içinde tek bir kişi yok ki bilgeliğin her şeyden ayrı olduğunu anlamaya muvaffak olmuş olsun" ... "Bilgelik tek bir şeydir: O, kendisiyle her şeyin her şey tarafından yönetildiği düşünceyi tanımaktır" (DK. B 118, 141).

Öte yandan, Herakleitos'un bu kavramı bizzat bu birliğin kendisi için kullandığını da görmekteyiz (Hattâ yukarıdaki ikinci fragmentte

bu yönde bir şeyler vardır). Bu ikinci anlamda bilgelik, saf ateşle aynı anlamdadır. Başka deyişle bilgeliğe sahip olan, bilgece olan şey, saf ateşin kendisidir. Biz ise ruhumuzda bulundurduğumuz ateş oranında bilgeyizdir. Ruhu kuru olan insan daha bilge, ruhu ıslak olan ise daha az bilgedir veya hiç bilge değildir. Nitekim Sextus Empiricus'tan yaptığımız alıntıda da Herakleitos'un bilgeliği esas olarak, varlığın veya ateşin kendisinin bir niteliği, ikinci olarak bu ateşle temasa gelerek yanan, tutuşan bizim ruhumuzun bir niteliği olarak tasvir ettiğini görmekteyiz.

Herakleitos'un bize sürekli olarak kendi özel dünyamıza çekilmememiz, dışımızda bulunan ortak şeyi, yani gerçeği izlememiz gerektiğini söyleyen bütün öğütlerini aynı bakış açısından yorumlamamız gerekir:

> "Düşünce, herkeste ortaktır" ... "Ortak olanı izlemeliyiz; ama insanların çoğu sanki kendilerine mahsus özel bir bilgelikleri varmış gibi yaşamaktadırlar" ... "Uyanık olanların dünyası ortaktır; ama uyuyanların her biri kendi dünyalarına döner" (DK. B 113, 2, 89).

Bütün bu fragmentlerde sözüedilen ortak şeyin, bizim dışımızda bulunan bilgelik, ateşin bilgeliği olduğu kesindir. İnsan ancak nesnel olarak varolan bu bilgeliğe katılarak, ondan pay alarak bilge olabilir.

Peki biz dışımızda varolan, kendisini bilsek de bilmesek de orada, dış dünyada bulunan bu bilgeliği nasıl bilebiliriz? Acaba çok şey bilmek, çeşitli alanlarda özel bilgi sahibi olmak, uzmanlık bilgisine sahip olmak bize bu bilgeliği verir mi? Herakleitos'un kendisinden önce gelen birçok ünlü insanı çok şey bildikleri halde bilgeliği kavrayamadıklarını ileri sürerek eleştirdiğini biliyoruz. Bununla birlikte bu eleştiriyi sırf çok şey bilmek için çok şey bilmenin, çokluğun altında birliği görmeksizin veya görmeye çalışmaksızın çok şey bilmenin bir eleştirisi olarak almamız da mümkündür. Çünkü bir başka fragmentinde Herakleitos'un çok şey bilme konusunda daha övücü şeyler söylediğini görmekteyiz:

"Bilgeliği seven insanlar çok şey bilmelidirler" (DK B 25).

Öte yandan onun

"İnsani varlık bilgeliğe sahip değildir" (DK. B 78)

cümlesini yine olduğu gibi anlamamamız, yorumlamamız gerektiğini söyleyebiliriz. Şüphesiz ki, bu cümle ile Herakleitos bilgeliğin insan için kesinlikle erişilemez bir şey olduğunu söylemek istememektedir. Çünkü o kendisinin bir insan olarak böyle bir bilgeliğe sahip olduğunu düşündüğü gibi daha önceki fragmentlerinden gördüğümüz üzere "düşüncenin herkeste ortak olduğu"nu, "ortak olanı izlememiz gerektiği"ni, "uyanıkların ortak bir dünyayı paylaştıkları"nı söylemekte herhangi bir çekingenlik göstermemektedir. O halde burada Herakleitos'un bilgeliğe, şüphesiz en mükemmel anlamda Tanrı'nın sahip olduğunu, çünkü onun zaten arkhe-logos olarak bilgeliğin kendisi olduğunu, bizim ise bu bilgeliğe ruhumuzdaki ateş oranında sahip olduğumuzu söylemek istediğini düşünebiliriz.

Öte yandan bilgeliği elde etmenin zorluğunun kısmen bizden, ruhumuzun kafi derecede "ateşli" olmamasından kaynaklandığı gibi kısmen de nesnel olarak varlığın kendisinden, Herakleitos'un yine ünlü bir fragmentinde söylediği gibi "doğanın gizlenmeyi sevmesi"nden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Ama bu her iki güçlük bilgeliği elde etme çabasında insan tarafından üstesinden gelinemez şeyler değildirler. Nihayet Herakleitos'un

"Beni değil,konuşmamı dinlemek ve her şeyin bir olduğunu bilmek bilgecedir" (DK. B 50)

sözünü, burada her ne kadar Herakleitos'un kendisini bir birey olarak önemsizleştirmek ve ilgiyi öğretisine çekmek yönünde bir uyarısı sözkonusu olsa da aslında kendisini bilgeliğin bir temsilcisi ve yorumlayıcısı olarak görmek yönündeki görüşünün bir ifadesi olarak almamız gerekir.

Peki Acaba Herakleitos duyular hakkında ne düşünmektedir?

Bu konuda da fragmentlerinde bazı ipuçları vardır. Bu ipuçlarından onun duyusal algı (aisthesis) ile akılsal sezgi veya kavrayış (logos) arasında bir ayrım yaptığını görmekteyiz. Ayrıca onun görme ve işitme algılarına dayanan bilgilerin önemini vurguladığını, bunlar arasında da birincilere daha fazla önem verdiğini görmekteyiz. Herakleitos'un gözlemi bilginin zorunlu ön koşulu olarak gördüğünü, yalnız onu bilgiyi temellendirmekte yeterli kabul etmediğini söyleyebiliriz. Bunun nedeni ise, Herakleitos'un haklı olarak işaret ettiği üzere duyu algılarının çoğu zaman aldatıcı olmasıdır:

> "Gözler ve kulaklar, insan için kötü tanıklardır" ... "Gözler kulaklardan daha iyi tanıklardır" (DK. B 107, 111).

Gözlemlerin güvenilirliği, bundan dolayı, aslında ruhun yapısına, yani onun duyu verilerini yorumlama tarzına bağlıdır:

> "Gözler ve kulaklar, insan için kötü tanıklardır, eğer onlar barbar ruhlara sahiplerse" (DK. B 107).

AHLÂK KURAMI VEYA ETHİĞİ

Acaba Herakleitos'ta bir ahlâk felsefesinden de sözedebilir miyiz?

Belli bir anlamda bu soruya evet diye cevap verebiliriz. Bu ahlâk felsefesinin temelini de özellikle onun yığın-seçkinler ayrımında bulabiliriz. Herakleitos'ta bu ayrımın salt psikolojik veya sosyolojik bir ayrım olmadığını, aynı zamanda ve öncelik ethik, dolayısıyla politik bir ayrım olduğunu görmekteyiz. Başka deyişle o, kendisine dayanılarak bir ahlâk ve politika kuramının ortaya atılabileceği bir ayrımdır.

Anlaşıldığına göre, Herakleitos iki tür insanın varlığını ayırdetmektedir: *Logos*'u kavrayamayan ve kavrayabilen insanlar. *Logos*'u kavramının kendisi ise sadece teorik bir bilme arzusunun tatminiyle sonuçlanmaz; aynı zamanda bu kavrayışa uygun bir yaşama tarzını, davranışı gerektirir veya onları mümkün kılar.

Sır ve kurtuluş dinlerinin, kültlerinin iyi yaşamayla, mutlu olmayla ilgili birtakım önerilerde bulunduklarını biliyoruz. Herakleitos daha önce gördüğümüz üzere bu önerileri hiçbir şekilde ciddiye almamaktadır. Hele onların kanlı törenlerini, gizli merasimlerini tamamen gülünç, hattâ iğrenç bulmaktadır. Bununla birlikte o, onların temel kaygılarını aynı ölçüde eleştiri konusu yapmamaktadır. Çünkü kendisi de onlar gibi ve Milet filozoflarından farklı olarak felsefeyi doğru bir teoriye dayanan iyi bir yaşama kılavuzu olarak görmektedir.

Başka deyişle Herakleitos'un amacı sadece *logos*'u ortak bir şey olarak insanlara kavratmak değildir; onları bu *logos*'a uygun olarak davranışta bulunmaya sevketmektir. Herakleitos'a göre ortak olanı izlemek bir görevdir. En üstün amaç da sadece teorik kavrayış değildir, bilgeliktir (sophia), Bilgeliğin kendisi ise doğruyu bulmak, bilmek, söylemek kadar ona uygun yaşamaktır.

Ancak öte yandan bu bilginin, bilgeliğin herkes için mümkün olmadığını da biilyoruz. Çünkü "doğanın kendisi gizlenmeyi sevdiği" gibi insanların çoğunluğu da şu veya bu nedenle gerçekliğin özünü görebilecek nitelikte veya yetenekte değildir. Bunun doğal sonucu, Herakleitos'a göre, çoğunluğun azınlığa, seçkin azınlığa, hattâ gerekirse tek bir kişiye itaat etmesinin, onun düşüncelerini ve buyruklarını dinlemesinin zorunlu olduğudur. Çünkü çoğunluk bilgiye, iyiye ve mutluluğa ancak bu yolla ulaşabilir. O halde Herakleitos'un yığını küçümseyen bütün sözlerini aslında bu anlamda, yani ahlâkî anlamda yargılar veya değerlendirmeler olarak almak gerekir. Yine onun siyasal tercihlerini, yani demokrasi düşmanlığı, aristokrasi taraftarlığını da bu zemin ve bakış açısı içinde anlamak ve değerlendirmek durumundayız.

HERAKLEİTOS'UN ÖNEMİ VE KENDİSİNDEN SONRA GELENLER ÜZERİNE ETKİLERİ

Herakleitos'un kendisinden sonrakiler üzerine etkisi çok büyük olmuştur. Onun oluşu tanrılaştırması Parmenides'in tepkisini ve oluşu inkârını doğuracaktır. Herakleitos-Parmenides zıtlığı ise Yunan felsefe tarihinde bir sonraki dönemde ortaya çıkacak olan çoğulcu materya-

lizmin hareket noktasını oluşturacaktır. Herakleitos'un her şeyin aktığı öğretisi ve göreciliği Sofistlerin şüpheciliğinin en büyük dayanaklarından biri olacak ve bu öğretiyi en uç sınırına kadar götürmektektekten çekinmeyecek olan Kratylos'da, her türlü bilginin imkânsız olduğu sonucuna yol açacaktır. Aristoteles, Platon'un gençliğinde Kratylos'un öğrencisi olduğunu ve ondan oluş dünyasının sürekli akış içinde olduğu, dolayısıyla bilgisinin edinilmesinin imkânsız olduğu görüşlerini aldığını belirtmektedir. Platon ve Aristoteles'in kendileri de Herakleitos'un oluş kuramıyla Parmenides'un varlık kuramının uzlaştırılması, birleştirilmesi denemeleri olarak kabul edilebilirler. Stoacılar Herakleitos'un tüm felsefesini en büyük bir ateşlilikle izlerler. Onun arkhe-ateş anlayışını, panteizmini, insan anlayışını ahlâkî ve dinî bir dünya görüşünün temeli kılarlar.

Özellikle Yeniçağ'da Alman romantik şair ve filozoflarında Herakleitos'un yeniden büyük bir sevgiyle selâmlandığını görürüz. Büyük Alman şairleri Goethe ve Hölderlin, yine büyük Alman filozofları Hegel ve Nietzsche, Herakleitos'un modern hayranları arasında zikredilebilirler. Hegel, Herakleitos'un, eserine almamış olduğu hiçbir düşüncesi olmadığını söyler. Gerçekten de Hegel'in panteizmi, evrensel oluş düşüncesi, tarih ve doğanın zıtlarla çalıştığı görüşü, gerçeğin akılsal, akılsalın gerçek olduğu ünlü öğretisinin Herakleitos'cu öncülleri son derece açıktır. Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adını taşıyan ve Sokrates öncesi Yunan filozoflarına tahsis ettiği küçük, fakat çok parlak düşüncelerini ortaya koyan kitabında Herakleitos'a özel bir yer ayırır. Onun *Zerdüşt Böyle Dedi* adlı eserinin kahramanı Zerdüşt de galiba Herakleitos'un üslûbu ve kişiliği model olarak tasarlanmıştır. Nietzsche'nin seçkinler-yığın ayrımı, çatışmacı sosyal felsefesi, dünyanın herhangi bir üst amacı olmayan estetik bir oyun olduğu görüşlerinde de Herakleitos'un düşüncelerinden bazı unsurların olduğu muhakkaktır.

8

Parmenides



"Gel, sana düşünülmesi mümkün olan biricik araştırma yollarının hangileri olduğunu söyleyeceğim.

Bunlardan birincisi, yani varlığın varolduğu ve onun için varolmamanın mümkün olmadığı(nı söyleyen yol), ikna yoludur: çünkü o hakikatle birlikte bulunur. İkincisi, yani varlığın varolmadığı ve onun var olmasının zorunlu olmadığı (nı söyleyen) yol ise içinde hiç kimsenin hiçbir şey öğrenemeyeceği bir patikadır: çünkü varolmayanı ne tanıyabilirsin, ne de ifade edebilirsin.

Çünkü düşünmekle var olmak bir ve aynı şeydir"

(*DK.* 28 B 2-3).

Raffaello'nun 16.yüzyılda yaptığı
ünlü Atina Okulu freskinden
bir ayrıntıda Parmenides.

Parmenides varlığın olmadığı, oluşun varolduğu ve her şeyin oluş içinde bulunduğu görüşüne karşı çıkarak, varlığın varolduğu, buna karşılık oluşun olmadığı, çünkü mümkün olmadığı görüşünü kesin ve bilinçli bir biçimde ortaya atan ilk filozoftur. O halde eğer Miletlilerin doğa felsefesi Herakleitos'ta varlığın inkârıyla sonuçlanmışsa, Parmenides'te de oluşun inkârıyla sonuçlanacaktır. Herakleitos-Parmenides çatışması, Milet filozoflarının tek bir ana madde kabul ederek hem varlığı, hem oluşu açıklamak veya hem varlığı, hem oluşu korumak çabalarının sonuçsuz kalmaya mahkûm olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Parmenides, yine metafizik bilgiyle deneysel bilgiyi kesin olarak birbirinden ayıran ve varlık hakkında salt akla, mantıksal akıl yürütmeye dayanarak bir açıklama vermeye teşebbüs eden ilk filozoftur. Bu, şüphesiz daha önceki filozofların varlık hakkında geliştirdikleri tasavvurlarında akla veya akıl yürütmeye dayanmadıkları anlamına gelmemektedir. Thales'ten itibaren ele aldığımız bütün Yunan filozoflarında, duyularımıza kendini gösterdiği şekilde varlığın asıl varlık olmadığı, asıl varlığın aklımız tarafından kavranması gerektiği

veya onun hakkında gerçek bilgiyi aklımızın verebileceği yönünde belli belirsiz bir sezginin veya görüşün bulunduğu söylenebilir.

Şüphesiz özellikle Herakleitos her şeyin bir akış içinde olduğunu söyler ve evrende sabit hiçbir şeyin bulunmadığını ileri sürerken, hiç de duyulardan veya duyusal deneyden hareket eden bir tez ileri sürmemekteydi. Çünkü duyularımızın bize dünyayı hiç de Herakleitos'un ileri sürdüğü tarzda bir şey olarak göstermediğini, tersine evrenin genel olarak sabit, hareketsiz nesnelerden meydana geldiği görüşünü telkin ettiği açıktır. Bundan dolayı Herakleitos'un felsefi kuramını geliştirirken dayandığı bilgi yetisini, duyu yetisi olarak değil de *logos* adını verdiği akılsal bilgi yetisi olarak tanımladığını görmüştük.

Bununla birlikte Parmenides'in akılsal, mantıksal bilgiyle duyusal, deneysel bilgiyi birbirinden ayırmada daha önceki bütün filozoflardan, bu arada Herakleitos'tan daha ileri gittiğini ve mümkün olan en radikal bir tutumu temsil ettiğini söylememiz gerekir. Bu tutuma göre bilgi, deneyden hiçbir veri veya malzeme almaksızın veya ona hiçbir şekilde itibar etmeksizin, hattâ ona tamamen ters düşecek bir biçimde sadece ve sadece mantıksal akıl yürütmelere, spekülasyonlara dayanmak zorundadır. Bunun ana nedeni ise duyu-deney bilgisinin en iyi durumda bile bize bir "sanı" vermekten ileriye gidemeyecek olan yetersiz özelliğidir. Sanı ise doğrunun veya hakikatin zıddıdır.

Böylece Parmenides doğru ile sanı, doğru bilgiyle sanı bilgisi ayrımını felsefe tarihinde ilk kez en keskin ve açık bir biçimde ortaya atan ve bütün sistemini de bu ayrım veya zıtlık üzerine kuran bir filozoftur.

Nihayet Parmenides-Herakleitos çatışması sonucunda Yunan felsefesinin o zamana kadar ilerlediği yoldan bambaşka bir yola girdiğini ve daha sonraki bütün filozofların –bu filozoflar içine Platon ve Aristoteles de dahildir– Parmenides-Herakleitos çatışmasının ortaya koyduğu varlık-oluş arası ilişkiler sorununu, felsefelerinin ana sorunu olarak koymak zorunda kaldıklarını belirtmemiz gerekir.

HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Parmenides'in hayatı hakkında da elimizde fazla bilgi yoktur. Onun doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili olarak birbirleriyle çatışma içinde olan iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birini Platon (*Parmenides* 127 a-c), diğerini hiç şüphesiz bu konuda Apollodoros'un verdiği bilgilere dayanan Diogenes Laertius temsil etmektedir.

Platon, Parmenides'in kendisinin adını taşıyan ünlü diyaloğunun başında onun 65 yaşları civarında öğrencisi Zenon'la birlikte Atina'ya bir ziyaret yaptığını ve orada kitabından parçalar okuduğunu söylemektedir. Yine Platon'un bu kitapta verdiği bilgiye göre Parmenides o sıralarda henüz çiçeği burnunda bir genç olan Sokrates'le tanışmış ve onunla tartışmıştır. Sokrates'in İÖ 399 yılında 70 yaşındayken Atina'da baldıran zehiri içerek öldüğünü biliyoruz. Bundan, onun doğum tarihinin İÖ 469 olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Eğer Platon'un sözünü ettiği Atina ziyareti ve tanışma gerçekten olmuş ise o sıralar 18-20 yaşlarında olması gereken Sokrates'in Parmenides'le tanışması ve tartışması olayının İÖ 450'ler civarında gerçekleşmiş olması gerekir. Bu sırada Parmenides'in 65 yaşında olduğu söylendiğine göre onun da doğum tarihinin İÖ 515 yılı civarı olarak hesaplanması gerekir.

Bununla birlikte, Platon'un sözünü ettiği bu ziyaretin gerçekten meydana gelmiş olup olmadığı üzerinde şüpheler vardır ve bu şüpheler Platon'un verdiği bilgilerden kalkarak yaptığımız bu hesaplamaya da yansımaktadır. Öte yandan Diogenes Laertius Parmenides'in 69. Olimpiyatlar sırasında, yani İÖ 504-500 yılları arasındaki dönemde olgun çağını yaşadığını söylemektedir (DL. IX 23). Parmenides'in 40 yaşları civarında olgun çağını yaşadığını varsayarsak, bu hesaba göre onun aşağı yukarı İÖ 540'lar civarında doğmuş olması gerekir. Öte yandan Diogenes'in Apollodoros'tan naklen verdiği bu bilgide, gereğinden fazla mutlu raslantıların bir araya geldiği de görülmektedir. Çünkü bu haberde Parmenides'in doğum tarihi Ksenophanes'in olgunluk dönemiyle, olgunluk dönemi ise öğrencisi Zenon'un doğum tarihiyle denk düşmektedir. Böylece Elea Okulu'nun üç ünlü temsilcisi ge-

reğinden fazla mutlu bir tesadüfle birbirleriyle zamansal bir sıra veya düzen içine sokulmaktadır.

Sonuç olarak, bu iki kaynağın ikisi de fazla emin olmadıkları, öte yandan onları herhangi bir şekilde birbirleriyle uzlaştırmak da mümkün olmadığı için Parmenides'in 6. yüzyılın son yarısıyla 5. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olduğunu kabul etmek en güvenli görünmektedir.

Parmenides'in düşünsel kaynakları veya hocalarının kimler oldukları üzerinde de tartışmalar vardır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi bazıları, örneğin Aristoteles, Elea Okulu'nun kurucusu olarak Ksenophanes'i göstermekte ve Parmenides'i de Ksenophanes'in bir öğrencisi ve devamı olarak takdim etmektedir (*Metafizik*, 986 b 23). Başka bazıları ise Ksenophanes'le Parmenides arasında varlığı ileri sürülen bu ilişkiyi şüpheyle karşılamakta ve Parmenides'in gerek varlık anlayışında, gerekse kozmolojisinde en büyük ölçüde Pythagorasçılığın etkisini görmek istemektedirler (Örneğin Burnet, APG., s.196 vd; Brèhier HP. s.61 vd).

Gerçekten de kaynaklar Parmenides'in Pythagorasçı Amenias ile birlikte bulunduğunu, ona çok bağlandığını, öyle ki ölümünden sonra onun için bir anıt mezar inşa ettirdiğini yazmaktadırlar. Onun Ksenophanes'in öğrencisi olup olmadığı, daha doğrusu onunla Ksenophanes arasında kişisel ilişkilerin olup olmadığı şüpheli olmakla birlikte gerek Parmenides'in yazmış olduğu eserin üslûbu üzerinde, gerekse varlığın birliği merkezi öğretisinde Ksenophanes'in etkisinden sözetmek mümkün görünmektedir.

Öte yandan Parmenides'in "Varlık"ının, Brèhier'nin iddia ettiği gibi ancak Pythagorasçılığın etkisiyle açıklanması mümkün olan geometrik bir uzam olarak tasarlanıp tasarlanmadığı veya onun kozmolojisinde Burnet'in iddia ettiği gibi inkâr edilemez bir biçimde Pythagorasçılığın etkilerinin bulunup bulunmadığı tartışılabilir olmakla birlikte Parmanides'in hiç olmazsa yaşadığı şehirde oynamış olduğu yasa koyucu ve devlet adamı rolü bakımından Pythagoras'a çok benzediği muhakkaktır.

Parmenides'in kozmolojisinde ise Anaksimandros'tan bazı etkiler almış olması muhtemel görünmektedir. Özellikle, evrenin bir ilk zıtlar çiftiyle, bu zıtlar çiftinden çıkan diğer çiftlerin bir sonucu olarak meydana geldiği yönündeki temel kozmogonik öğretisi, Anaksimandros'unkiyle büyük benzerlik göstermektedir. Nihayet Parmenides'in öğretisini esas olarak Herakleitos'un felsefesine karşı geliştirmiş olduğu tezi bugün eskisi kadar kesin bir biçimde savunulmamakla birlikte (Röd, GP. s.107) gene de en inandırıcı tez olma vasfını korumaktadır. Her halükârda Parmenides'in aşağıda sergilemeye çalışacağımız varlık öğretisini ortaya atmasında Herakleitos'un oluş öğretisinin etkisi en belirleyici olmuş görünmektedir.

Parmenides'in siyasi görüşleri hakkında ise ne yazık ki herhangi bir şey bilmemekteyiz. Şehri için koymuş olduğu söylenen yasalarının özelliğiyle ilgili bir şeyler bilmemiz çok yararlı olabilirdi. Yalnız Elea şehrinin büyük memurlarının, her yıl, yurttaşları Parmenides'in koymuş olduğu yasalara bağlı kalacaklarına dair yemin ettiklerini öğrenmekteyiz. Öte yandan, Elea'nın diğer Güney İtalya şehir devletlerinden farklı olarak, aristokratik bir yönetime sahip olduğunu ve bu aristokrasinin kendini herhangi bir ciddi tehdit altında hissetmemiş göründüğünü belirtelim. Bu bilgiyi, Parmenides'in kendisini tanrısal bilgelik tarafından esinlendirilmiş bir kişi olduğu ve diğer ölümlülerin bilmedikleri bir hakikate sahip olduğu iddiası veya inancıyla birleştirirsek, onun siyasi görüşlerinin aristokrasinin tarafını tutan bir yönde şekillenmiş olması gerektiğini düşünebiliriz.

Parmenides'in öğretisi hakkındaki başlıca kaynağımız, onun *Doğa Üzerine* adını taşıyan eserinden zamanımıza kadar gelmiş olan 150 civarında fragmenttir. Simplicius bu fragmentlerin büyük bir kısmını yazmış olduğu şerhin içine dahil etmiştir. Bundan, Parmenides'in eserinin orijinalinin, Simplicius'un zamanında bile zor elde edilebilir bir durumda olması gerektiği sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Parmenides'in sözünü ettiğimiz bu eserinin bir felsefi şiir olduğunu görmekteyiz. Eğer Ksenophanes'in elegie'lerini ve yergilerini salt bir felsefe eseri olarak kabul etmezsek, Parmenides'in bu şiiri, felsefe

tarihinde felsefi şiirin ilk örneğidir (Daha sonra Empedokles'in de felsefi görüşlerini şiir formunda ifade ettiğini göreceğiz).

Bu şiirin içerik bakımdan en önemli özelliği, Parmenides'in burada ileri sürdüğü görüşleri bir tanrısal vahiy veya esinlenme sonucu zihninde doğan şeyler olarak takdim etmesidir. Şiirin giriş kısmında Parmenides Güneş'in Kızları tarafından sürülen bir arabayla Adalet tanrıçası Dike'nin huzuruna çıkartıldığını ve ondan "*yusyuvarlak hakikatin sarsılmaz yüreği*"yle "*ölümlülerin aldatıcı sanıları*"nı öğrendiğini söyler. Bu anlatım biçiminden Parmenides'in, öğretisini kişisel çabaları sonucu elde ettiği veya geliştirdiği insani-öznel düşüncesi olarak değil de, tanrısal bir vahyin ürünü olan ve böylece de nesnel bir geçerliliğe sahip bulunan bir hakikat olarak takdim etmek istediği sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan Parmenides'in kullanmış olduğu bu edebi formun, daha önceleri Homeros ve Hesiodos tarafından da kullanılmış olduğuna işaret etmemiz gerekir. Homeros *İliada*'nın girişinde, Hesiodos tanrıların doğuşu ve şecerelerine ayırmış olduğu *Theogonia*'da, daha sonra sözkonusu eserlerinde ele alacakları konulara ilişkin verecekleri bilgilerin asıl kaynağının kendileri olmadıkları, Zeus'un çocukları olan Musalar olduklarını belirtmeye özel bir önem verirler.

Parmenides'in *Doğa Üzerine* adlı bu şiiri, onun Adalet tanrıçası Dike'ye nasıl takdim edildiğini anlatan giriş kısmı dışında iki ayrı kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısım "hakikat" üzerinedir. Burada Parmenides varlık hakkındaki asıl öğretisini sergiler. İkinci kısım ise ölümlülerin kendilerine göründüğü şekilde varlık hakkındaki düşüncelerini anlatır. O halde bu kısım aslında "sanılar" üzerinedir. Başka deyişle birinci kısım hakikatin yolunu, ikinci kısım sanının yolunu tasvir eder ve bu iki kısımda anlatılanlar da birbirlerine taban tabana zıttır. Bu iki farklı, hattâ aykırı, zıt kısmı ne şekilde yorumlamak gerektiği yine felsefe tarihçileri arasında bir başka büyük tartışmanın konusudur.

VARLIK KURAMI VEYA ONTOLOJİSİ

Varlık Vardır ve Varolmayan Var Değildir

Şimdi Parmenides'in bu şiirini yakından izleyerek onun gerek hakikate, gerekse sanılara ilişkin görüşlerini görelim. Parmenides, yukarıda sözünü ettiğimiz giriş kısmından sonra düşünülmesi mümkün olan yalnızca iki araştırma yolunun olduğunu söyler:

> "Bunlardan birincisi, yani varlığın varolduğu ve onun için varolmamanın mümkün olmadığı(nı söyleyen) yol, ikna yoludur; çünkü o hakikatle birlikte bulunur. İkincisi, yani varlığın varolmadığı ve onun var olmasının zorunlu olmadığı(nı söyleyen) yol ise içinde hiç kimsenin hiçbir şey öğrenemeyeceği bir patikadır" (DK. 28 B 2).[1]

Parmenides böylece sözlerine düşünülmesi mümkün olan yalnızca iki yolun bulunduğunu söyleyerek başlamakla birlikte birkaç satır veya mısra sonra bu iki yola bir üçüncüsünü eklemekte gecikmemektedir. Bu üçüncü yol ise ona göre "varlığın hem varolduğunu, hem de varolmadığını söyleyen iki-başlı insanlar" tarafından temsil edilen yoldur. Böylece aslında ortada üç araştırma yolunun olduğu anlaşılmaktadır. Bunlar şu üç görüşü savunan üç yoldur: ı) Varlık vardır; ıı) Varlık var değildir; ııı) Varlık hem vardır, hem var değildir. Parmenides'e göre bunlardan yalnızca birincisi hakikatin yoludur. Diğer ikisi ise hiçbir hakikat ifade etmeyen yanlışın veya yalanın yoludur.

Birinci görüş, Parmenides'in görüşüdür. İkinci ve üçüncü görüşü savunanların kimler oldukları ise Parmenides tarafından belirtilmemektedir. Genellikle Parmenides'in üçüncü görüşü savunanlar olarak, Herakleitos'u ve onu takip edenleri kastetmiş olduğu kabul edilir. Gerçekten de Herakleitos'un oluş kuramının, varlığın hem varolduğunu, hem de varolmadığını savunan bir kuram olarak yorumlanması mümkündür. Nitekim gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in onu bu şekilde yorumladıklarına yukarıda işaret ettik ve ilerde Platon ve Aristote-

---

1 Parmenides'in şiirinin Türkçe çevirisinde tamamen Burnet'in İngilizce çevirisini kullandım – A. Arslan.

les'in felsefelerine ayıracağımız kısımlarda bu yorumları üzerinde daha geniş olarak duracağız.

İkinci görüşü savunanlara gelince, Parmenides'in bunlarla kimi kastettiği anlaşılamamaktadır. Çünkü bildiğimiz kadarıyla Yunan düşüncesinde böyle bir görüşü, yani varlığın veya varolanın varolmadığını ileri süren herhangi bir filozof yoktur. Bu görüşü varlığın varolmadığı şeklinde değil de var-olmayanın varolduğu şeklinde ifade edersek, bununla Parmenides'in boşluğun varolduğunu kabul edenleri kastettiğini ve böylece onların, yani atomcuların görüşlerini eleştirdiği sonucunu çıkarabiliriz.

Gerçekten de Parmenides'in bu şiirinde boşluğun varlığını kesin bir dille reddettiğini görmekteyiz. Yalnız şiir boyunca Parmenides bu ikinci görüşü ayrıntılı olarak açıklama veya eleştirmeye hiçbir şekilde girmemekte, sadece bu yolun, yani varolanın olmadığını söyleyen yolun akılsal bakımdan kavranılabilir ve içine girilebilir bir yol olmadığını, dolayısıyla onun "*içinde hiç kimsenin hiçbir şey öğrenemeyeceği bir patika*", yani sarp bir yol olduğunu söylemekle yetinmektedir. Belki de Parmenides esas olarak Herakleitosçuları, yani öğretilerinin varlığın hem varolduğu hem de olmadığını kabul etmek anlamına geldiğini düşündüğü kişileri eleştirmekte, bu arada onların bu görüşlerinin zorunlu olarak varlığın varolmadığı sonucunu içerdiğini düşündüğü için bu şıkkı ayrı bir başına tez olarak ifade etmeyi mantıksal bulmamaktadır.

Parmenides sözünü ettiği üç araştırma yolunun ana tezlerini böylece tamamen mantıksal, tamamen akılsal terim ve önermelerle ifade etmektedir. Hattâ bunların modern dille söylersek; ı) öznede söylenen şeyi yüklemde tekrarlayan analitik veya totolojik bir önerme ("Varlık vardır" birinci önermesi), ıı) öznede söylenen şeyi yüklemde inkâr eden çelişik bir önerme ("Varlık var değildir" ikinci önermesi) ve ııı) bu iki önermeyi birleştiren bir üçüncü önermeden ("Varlık hem vardır, hem var değildir" üçüncü önermesi) ibaret olduklarını söyleyebiliriz. Bundan hareketle bu önermeleri tamamen formel, tamamen içeriksiz olarak şu şekilde de ifade edebiliriz: ı) A A dır; ıı) A, A değildir ve ııı) A, A dır ve A değildir. Böylece son iki önermeyi özdeşlik il-

kesine aykırı önermeler oldukları için tamamen formel olarak ve kesin bir biçimde reddedebiliriz.

Varolmayan Şey Düşünülemez

Ancak Parmenides'in düşüncelerini doğru bir tarzda anlamak istiyorsak onu bu şekilde haksız olarak modernleştirmemek gerekmektedir. Çünkü bugün biz mantığın konusunun varlık olmadığı, yalnızca insan zihninin veya düşüncenin kendisi olduğunu bilmekteyiz veya onu böyle bir konusu olan bir araştırma dalı olarak kabul etmekteyiz. Yine bize göre bugün özdeşlik ilkesi, yalnızca mantığın, zihnin veya düşüncenin ilkesidir. Mantıklı veya akılsal düşünme de, özdeşlik ilkesine uygun olarak düşünmek ve akıl yürütmekten başka bir şey değildir. Bugün bizim için formel sistemler, yani matematiksel veya mantıksal sistemler, dış dünyada herhangi bir varlıksal karşılıkları olmayan veya olması gerekmeyen tamamen varsayımsal-tümdengelimsel sistemlerdir. Özel olarak özdeşlik ilkesini veya yasasını ele alırsak bugün bizim için özdeşlik, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi varlığın bir ilkesi değildir (daha doğrusu onun varlığın bir ilkesi olup olmadığı mantıkçı olarak bizi ilgilendirmemektedir), ancak düşüncenin bir ilkesidir.

Ama böyle bir formel mantık ve böyle bir formel özdeşlik ilkesi anlayışı, Parmenides'i bir tarafa bırakalım, mantığın kurucusu olan Aristoteles'te bile tam olarak var değildir. İlerde Aristoteles'in mantığına ayırdığımız bölümde ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, Aristoteles'in kendisi özdeşlik ilkesini bu şekilde formüle etmeyeceği gibi, onu sadece bir zihin veya düşüncenin ilkesi olarak almaktan da hayli uzak olacaktır. Aristoteles için özdeşlik ilkesi, önce ve esasta varlığın ilkesi olduğu içindir ki varlığa yönelen düşüncenin ilkesidir. O halde, Parmenides "Varlık vardır" veya "Varlık var değildir" derken bu "varlık" veya "varolmayan" terimlerini A ve A-olmayan olarak anlamamakta, onları aynı zamanda ve öncelikle fiziksel veya ontolojik terimler olarak almaktadır. Parmenides burada mantık değil, metafizik yapmaktadır. Onda "Varlık" terimi dış dünyada varolan ve belli özel-

likleri bulunan somut bir şeye işaret etmektedir. Aynı şekilde "var-değil" veya "var-olmayan" şeklinde tamamen mantıksal olarak ifade ettiğimiz bu terimler de Parmenides'in düşüncesinde bu şekliyle herhangi bir anlam ifade etmeyecektir. Onun bu terimlerden anladığı veya kastettiği şey, fiziksel olarak boşluktur.

Parmenides'in böyle düşündüğünü gösteren en önemli bir ipucu, onun varlık ile düşünce arasındaki ilişkileri nasıl tasarladığına ilişkin çok ünlü ve çok tartışma konusu olmuş olan cümlelerinden çıkarılabilir. O, "*varlığın varolmadığı*"nı söyleyen araştırma yolunun imkânsız olduğunu belirtirken şöyle bir gerekçe veya kanıta dayanmaktadır: Varlığın varolmadığını söylemek imkânsızdır, çünkü varolmayan düşünülemez, bilinemez ve dile getirilemez:

> "Çünkü düşünülmesi mümkün olan, var olması mümkün olanla aynı şeydir" (DK. B 8).

Parmenides'in bu son cümlesi, bazıları tarafından varlığı düşünceye veya düşünülmeye indirgemek istediği şeklinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Böylece Parmenides, Berkeley gibi idealist bir filozof olarak takdim edilmek istenmiştir. Bilindiği gibi Berkeley "*Varlık, algılanmaktır*" ("Esse est percipi" veya "to be is to be perceived") veya "varlık algıdır" demektedir. Böylece o varlığın, onun hakkındaki algımızdan ibaret olduğunu ve bu algının dışında herhangi bir varlığa sahip olmadığını söylemek istemektedir Ancak, böyle bir düşünce tarzının Parmenides'in zihninden kesin olarak uzak olduğuna hiçbir şüphe yoktur. Parmenides varlığı düşünceye, düşünülmeye özdeş kılmaya çalışmamaktadır. Onun için asıl olan, temel olan, önce gelen, varlıktır ve varlık varolduğu içindir ki, düşüncenin konusudur. Buna karşılık varolmayan da varolmadığı için düşünülemez ve ifade edilemez. Onun bu görüşünün ayrı bir tartışma konusu olduğu açıktır, yani düşüncenin mutlaka varlığa yönelmesinin gerekip gerekmediği tartışılabilir. Ama Parmenides'in her düşüncenin mutlaka varlığa ilişkin olması gerektiği, her düşüncenin mutlaka bir varlığın düşüncesi olmak zorunda olduğu, varolmayanın düşüncenin konusu olamayacağı görüşünde olduğu tartışma dışıdır.

Bu arada, varlıkla düşünce arası ilişkiler konusunda bütün Yunan felsefesinin "realist" olduğu, bu felsefeyle ilgili olarak gözden uzak tutmamamız gereken önemli bir noktadır. Platon gibi felsefe tarihinde idealizmin kurucusu olarak adlandırılan biri için bile bu geçerlidir. Şüphesiz Platon'un İdeaları, düşünülen, düşüncenin konusu olan şeylerdir. Ama bundan dolayı onların yalnızca düşünce nesnelerinden ibaret oldukları söylenemez. Tersine haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere Platon bir "kavram realisti"dir. Yani o, İdeaların veya kavramların dış dünyada, insan zihninden bağımsız olarak, gerçek bir varlığa sahip oldukları düşüncesindedir. Onlar böyle bir ontolojik gerçekliğe sahip oldukları içindir ki, zihnin de konusudurlar ve zihin tarafından kavranırlar.

Bu aynı durum Aristoteles için de geçerlidir. Aristoteles de duyusal niteliklerin, duyan özneden ayrı olarak nesnel bir varlığa sahip olduklarına inandığı gibi, Platon'un İdealarının benzeri olan Formların veya özlerin de, düşünen varlıktan ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip olduklarını düşünür. Ona göre de, bilgide esas olan özne veya onun tasavvurları değildir; nesne ve onun özne üzerinde meydana getirdiği etkilerdir. Bilgi, bilene değil, bilinene tabidir. Bu gerek duyusal, gerekse akılsal bilgi, yani gerek duyusal varlık, gerekse akılsal varlık (makûl) için geçerlidir.

Varlıkla düşünce arasındaki ilişkiler konusunda Parmenides de varlığın esas olduğunu ve düşüncenin onu izlediğini, yani düşündüğünü söylemektedir. Ancak öte yandan Parmenides'in burada düşüncenin kendi imkânlarıyla varlığı doğru olarak düşünebildiği görüşünde olduğunu görmekteyiz. Hattâ Parmenides'in daha ileri giderek varlığın yalnızca düşünce ve akılla kavranabileceği, yani duyular, gözlem ve deney aracılığıyla varlığa yönelmenin varlığı bize kendinde olduğu gibi gösteremeyeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Onu bu düşünceye götüren akıl yürütmenin belli başlı adımlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

Parmenides'e göre Miletli filozoflar hem varlığı, hem değişmeyi kabul etmektedirler. Şimdi gerek onlar, gerekse özellikle Herakleitos, değişme ve oluşun varlığını ileri sürerken neye dayanmaktadırlar? Hiç

şüphesiz duyulara ve duyusal algılara. Çünkü bize bu dünyayı değişme ve oluş içinde gösteren duyularımızdır veya duyularımızla ona baktığımızda onun en önemli bir özelliği olarak değişme ve oluş içindeymiş gibi bir görüntü gösterdiğini söylemek zorunda kalmaktayız.

Varlığın bir çeşitlilik ve çokluk olduğunu bize söyleyen de duyularımızdır. Çünkü duyularımıza veya duyusal gözlemimize bakarsak, bu dünyada birbirlerinden farklı ve değişik çok sayıda varlık bulunmaktadır. İşte Parmenides bu noktada duyuların bu tanıklığına aklın talepleriyle karşı çıkmak ihtiyacını hissetmektedir:

> "Kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı. Akılla bağla karara çok kavgalı delili" (DK. B 7-8).

Çünkü Parmenides'e göre oluş veya sürekli değişme olgusunu aklın analizinden ve eleştirisinden geçirirsek, onun akılsal bakımdan çelişik bir gerçeklik veya kavram olduğunu görme imkânına kavuşuruz.

Varlık Varsa, Oluş Yoktur; Çünkü Oluş Çelişiktir

Değişme, hareket veya oluş neden çelişiktir? Çünkü o, bir şeyin hem olması, hem olmaması, mantıksal olarak ifade edersek, bir şeyin hem A olması, hem A olmaması demektir. Çünkü değişmede değişen bir şey, bir an önce neyse o şey olmaktan çıkmakta ve başka bir şey olmaktadır. O halde onun bir an önceki şey olarak artık varolmadığını, bir an önceki şey her ne ise onun ortadan kalktığını, buna karşılık şimdi ortaya çıkan şeyin de bir an önce varolmadığını, dolayısıyla onun da bir an önce var değil iken şimdi varolduğunu kabul etmemiz gerekir. Ama işte, akılsal bakımdan imkânsız olan tam da budur. Çünkü bu, varolan bir şeyin artık varolmadığını, varolmayan bir şeyin ise şimdi varolduğunu söylemek anlamına gelmez mi? Bir an önce varolduğunu gördüğümüz veya söylediğimiz şey şimdi nereye gitmiştir ve bir an önce varolmadığını bildiğimiz şey şimdi nasıl ve nereden varlığa gelmiştir? Böyle bir şeyi, yani varlığın varolmadığını veya varolmayanın varolduğunu söylemek akıl bakımından imkânsız, çünkü çelişik olduğuna göre, bize böyle bir şeyi

söyleten, onaylatan şeyin kendisini, yani duyusal-deneysel gözlemi, duyusal bilgiyi değersiz, çünkü yanıltıcı olarak reddetmemiz ve onun yerine akılsal-mantıksal yöntemi, yani yukarıda nasıl işlediğini gördüğümüz a priori düşünme, akıl yürütme yöntemini kabul etmemiz gerekir.

Hiç şüphesiz Parmenides'in bu akıl yürütmesine, mantığın kurucusu olan Aristoteles karşı çıkarak onun özdeşlik veya çelişmezlik ilkesini yanlış anladığını söyleyecektir. Çünkü Aristoteles'e göre, özdeşlik ilkesi "bir ve aynı şeye, bir ve aynı niteliğin, bir ve aynı zamanda, bir ve aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmamasının imkânsız olduğu"nu söyleyen ilkedir. Oysa burada böyle bir durum sözkonusu değildir. Değişme, bir şeyin belli bir zamanda belli bir niteliği kazanması, başka bir zamanda ise bu niteliği kaybederek yerine başka bir niteliği almasıdır. Bundaysa özdeşlik ilkesine aykırı olan bir şey yoktur. Kısaca değişme, mantıksal bakımdan hiç de çelişik değildir.

Ancak Aristoteles'in bu itirazına Parmenides, şüphesiz şu yönde bir cevapla karşı çıkmaya devam edecektir: Asıl önemli olan, asıl sorun, bu birinci niteliğin ne olduğu, nereye gittiği, ikinci niteliğin ise daha önce var değilken nereden ve nasıl varlığa geldiği değil midir? Bu nitelik, herhangi bir varolan şey gibi varsa, ortadan kalkamaz; eğer var değilse o zaman da varlığa gelemez. Bunun aksini söylemek veya düşünmek çelişki içine düşmektir. Çelişki ise kabul edilemez.

Aristoteles'in varlık kavramını parçalayarak, yumuşatarak ve kuvve anlamında varlıkla fiil anlamında varlık kavram çiftini yardıma çağırarak bu ikinci itirazı nasıl cevaplandıracağını ve oluş hakkında nasıl makûl bir açıklama vereceğini ileriye, Aristoteles'e ayırdığımız kitaba bırakarak biz yine filozofumuza dönersek şunu söylememiz gerekir: Bu aklın, yani varlığı kuracak, inşa edecek veya yaratacak olan aklın değil, onu düşünecek, kavrayacak ve doğru ifade edecek aklın kılavuzluğuna kendimizi bırakırsak, o bize önce ve kesin bir zorunlulukla "Varlık vardır" diyecek, daha sonra "varlığın varolmadığı"nı veya "varlığın hem varolduğu, hem varolmadığı"nı söylemenin imkânsız olduğunu belirtecektir. Ancak sözünü ettiğimiz akıl veya mantıksal düşünce bununla da kalmayacak, varlık veya varolan kavramının içeriği-

nin analizinden varlık hakkında daha başka şeylerin de söylenmesinin mümkün, daha doğrusu zorunlu olduğunu gösterecektir. Şimdi bu şeylerin neler olduğunu yine Parmenides'in kendi sözlerini takip ederek göstermeye çalışalım:

Varlık Bir, Ezeli-Ebedi, Bölünemez, Değişemez, Sürekli vb. Olmak Zorundadır

Parmenides'e göre eğer varlık veya varolan varsa –ki vardır; çünkü onun varolmadığını düşünmek veya söylemek çelişki içine düşmektir, saçma bir şey söylemektir–, o, bir olmak zorundadır. Teophrastos, varlığın veya varolanın bir olduğu hakkındaki Parmenidesçi kanıtı şöyle özetlemektedir: "Varolandan farklı olan, varolan değildir. Varolan-olmayan ise hiçtir; o halde varolan, birdir" (DK. A 28). Başka ve daha basit bir biçimde söylersek varolandan farklı olan, varolmayandır; varolmayanın ise varolmadığını biliyoruz; o halde sadece varolan vardır. Sonuç: Varolan tektir veya birdir.

Varlığın veya varolanın bir başka önemli özelliği, varlığa gelmemiş ve varlıktan asla kesilmeyecek olmasıdır. Başka deyişle varlık ezeli ve ebedidir. Daha da doğrusu varlık, zaman-dışıdır:

> "Varlık, hiçbir zaman var olmamıştır[2] ve hiçbir zaman var olmayacaktır.[3] Çünkü onun için ne tür bir başlangıç aramak istiyorsun? O ne şekilde ve hangi kaynaktan varlığını almış olabilir? Onun varolmayandan çıktığını ne söylemene ne düşünmene izin vereceğim. Çünkü herhangi bir şeyin varolmadığını ne düşünmek, ne söylemek mümkündür. Eğer o hiçten varlığa gelirse, onu daha önce değil de daha geç varlığa gelmeye hangi zorunluluk mecbur etmiş olabilir? O halde onun ya tamamen var olması veya tamamen varolmaması gerekir" (DK. B 8).

O halde herhangi bir şeyin, eğer varsa, tamamen var olması veya var değilse, tamamen varolmaması gerekir. Buna karşılık varlığın

---

2 Yani *varlığa gelmemiştir.*
3 Yani *varlığa gelmeyecektir.*

kendisi için bu akıl yürütme geçerli değildir. Çünkü o, vardır; daha doğrusu onun varolduğunu biliyoruz. Şimdi varlığın veya varolanın kendisinin varolduğunu bildiğimize göre onun varlığa gelmiş olduğunu düşünemeyiz. Eğer o var olmamış olsaydı, hiçbir zaman var olmayacaktı. Ama madem ki var ve biz onun varolduğunu biliyoruz; o halde o varlığa gelmiş olamaz.

Parmenides'e göre varlığın veya varolanın iki nedenden dolayı varlığa gelmiş olmasını düşünmenin imkânsız olduğunu görmekteyiz: ı) Varlığın varolmayandan doğduğunu söylemek imkânsızdır; çünkü varolmayan, var değildir. Dolayısıyla varlığın varolmayandan doğduğunu söylemek akılsal bakımdan çelişkidir. ıı) Varlık eğer varolmayandan meydana gelirse, onun varolmayandan neden daha önce veya daha sonra değil de, o varlığa geldiği anda varlığa geldiğini açıklamak zorlaşır. Çünkü eğer zaman varsa veya eğer varlık zamanda meydana gelmişse, onu içinde meydana geldiği anda meydana gelmeye hangi neden itmiş olabilir? (Tabii bu aynı akıl yürütmeleri varlığın ortadan kalkmasıyla ilgili olarak da yapabiliriz. Parmenides'in kendisi, varlığın ortadan kalkması imkânıyla ilgili olarak bu akıl yürütmeleri yapmamaktadır; ancak onların varlığın ortadan kalkması şıkkıyla ilgili olarak da geçerli oldukları açıktır).

Bu iki kanıtın birbirlerinden farklı olduklarına şüphe yoktur. Bu ikinci kanıt daha sonraları evrenin zamanda varlığa geldiğini kabul etmeyen birçok filozof, özellikle onların başında gelen Farabi-İbni Sina gibi İslâm filozofları tarafından kullanılmıştır. Yine Leibniz, metafiziğinde kullandığı başlıca ilkelerden biri olan *yeter sebep ilkesi*ne dayanarak, evrenin zamanda meydana gelmesi veya Tanrı tarafından yaratılması durumunda, onun içinde meydana getirildiği anda meydana getirilmesinin, daha önceki veya daha sonraki herhangi bir anda meydana getirilmemesinin yeter sebebi olamayacağını ileri sürerek, zamanın gerçek bir varlığı olmadığı yönündeki ünlü öğretisini ortaya atmıştır. Leibniz de Parmenides ve daha sonraki aynı yönde düşünen filozofların bakış açılarını ve temel öncüllerini benimsemiş, ancak onlardan tamamen farklı bir sonuç çıkarmıştır: Parmenides ve sözünü ettiğimiz Müslüman

filozoflar, evrenin zamanda meydana gelmesi durumunda içinde meydana geldiği o anda meydana gelmesi veya getirilmesinin yeter sebebi –veya İslâm filozoflarının terminolojisiyle "tercih ettirici bir neden"i– olamayacağı tezinden hareketle onun meydana gelmiş olmasının imkânsızlığı sonucuna geçtikleri halde, Leibniz aynı öncülden hareketle evrenin zamanda meydana gelmesi veya yaratılmasının imkânsızlığı değil, zamanın varlığının gerçekliğinin imkânsızlığı sonucuna geçmiş ve böylece evrenin zamanda meydana gelişinin imkânını kabul etmiştir.

Varlığın veya varolanın kavramsal içeriğinden hareketle çıkarılan diğer bir sonuç, onun bölünemez ve sürekli olmasının zorunlu olduğu sonucudur:

> "Çünkü o mutlak olarak benzerdir ve çünkü ondan bir yerde bir başka yerde olduğundan ne daha fazla –çünkü bu onun varlığının devamlılığını engellerdi– ne daha az şey vardır. Tersine her şey, varolanla doludur. Bundan dolayı da o tam olarak süreklidir; çünkü varolan varolanla temas halindedir" (DK. B 8).

Buradaki sözlerinden Parmenides'in açık olarak varolanı dolu olanla, varolmayanı ise boş olan veya boşlukla, boş uzayla özdeşleştirdiği ortaya çıkmaktadır. "Varolanın varolanla temas halinde olması"ndan Parmenides'in kastettiği, fiziksel olarak boşluğun veya boş uzayın varolmadığıdır.

Boşluk Yoktur

Aynı şekilde varlığın bölünememesinin nedeni de temelde varlığın içinde herhangi bir varolmayanın, yani boşluğun olmamasıdır. Çünkü varolmayan veya boşluk var değilse varlığı bölünebilir kılacak veya bölecek şey ne olabilir? Varlık olsa olsa varolmayanla, boşlukla bölünecektir. Varolmayan veya boşluksa varolmadığına göre varlık bölünemez. Bölünemez olduğuna göre de o bir bütündür, sürekli bir bütün, aynı türden, homojen bir bütün. O, aynı türdendir; çünkü ondan bir yerde başka bir yerde olduğundan daha az veya daha çok bulunamaz. O halde o her yerde benzer olan bir bütündür.

Varlığın ne dışında, ne içinde bir varolmayan veya boşluk olmadığına göre varlığın ne bütünü, ne parçaları bakımından herhangi bir harekette bulunması düşünülemez. Varlığın dışında bir boşluk olmadığına göre varlık, uzayda yer değiştirme anlamında hareket edemez. Varlığın içinde boşluk olmadığına göre varlığın parçalarının varlığın içinde yer değiştirmeleri anlamında bir hareket de sözkonusu olamaz. O halde varlığın ne bir iç hareketi vardır, ne de bir bütün olarak dış hareketi. Bunun sonucu onun her bakımdan tamamen hareketsiz olmasıdır:

> "Ayrıca o güçlü zincirlerin bağları içinde hareketsizdir, başlangıçsız ve bitimsizdir...O, aynı şeydir ve aynı yerde durur; kendi kendisinde bulunur ve böylece sürekli olarak yerinde kalır. Çünkü kesin bir zorunluluk onu, kendisini her yandan kuşatan sınırların bağları içinde tutar" (DK. B 8).

Parmenides'in bu son cümlesinden varlığın aynı zamanda sonsuz olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o "kendisini her yandan kuşatan bağların sınırları içinde" bulunmaktadır. Gerçekten de Parmenides şiirinde yukarıdaki cümlelerin veya dizelerin hemen arkasından varlığın sonlu olduğunu açıkca belirtmektedir:

> "Bundan dolayı varolanın sonsuz olmasına izin yoktur; çünkü onun hiçbir eksiği yoktur. Oysa eğer sonsuz olsaydı, her şeye muhtaç olurdu" (DK. B 8).

Ama Evren, Sonludur

Demek ki varlık veya varolan, zaman bakımından başlangıçsız ve bitimsiz olmasına karşılık uzay veya uzam bakımından sınırlıdır, sonludur. Bu, şaşırtıcıdır; çünkü varlığın sonlu olması, onun bir şey tarafından sınırlandırılmış olması demektir. Şimdi doğal olarak Parmenides'in bu sınırlandırıcı şeyi ya varlık veya varolmayan, yani boşluk olarak düşünmesi gerekirdi. Onun varlık olması, varlığın yine varlık veya varolan tarafından sınırlanması, yani bir sınırı olmaması anlamına gelirdi. Sınırlandıran şeyin boşluk olması ise sözkonusu olamazdı; çünkü boşluk, Parmenides'e göre, varolmayandı.

O halde alışageldiğimiz akıl yürütmesi içinde Parmenides'in varlığın sonsuz olması gerekeceğini söylemesini beklemek durumundaydık. Ama o bu beklentimizi boşa çıkarmakta ve kesin bir dille onun sonlu olduğunu söylemektedir. Bunun açıklaması veya gerekçesi olarak da onun "*hiçbir eksiği olmaması*"nı göstermektedir.

Bu gerekçesi, Parmenides'in varlığı neden dolayı sonsuz bir şey olarak görmek istemediğini yeter derecede açıklayıcıdır. Anlaşıldığına göre burada Parmenides, daha sonra Aristoteles'in de sonsuzun varlığını reddederken kullanacağı kanıta benzer bir kanıta başvurmaktadır. Aristoteles'e göre sonsuz, bir mükemmellik değil, tam tersine bir eksiklik, bir kusurdur. Çünkü sonsuz, sonu olmayandır. Sonu olmayan ise hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmesi mümkün olmayandır. Örneğin sonsuz bir dizi nedir? Sonu olmayan bir dizidir ve sonu olmadığından ötürü de böyle bir dizi fiilen hiçbir zaman tüketilemez, kat edilemez.

Aristoteles'in sonsuzu nasıl bir şey olarak gördüğünü anlamak için bir başka önemli kavram çiftine, gerek metafiziğinde gerekse fiziğinde ilerde göreceğimiz gibi hayati bir öneme sahip olan kuvve-fiil kavram çiftine de başvurmamız lazımdır. Aristoteles'e göre kuvve henüz gerçekleşmemiş, ancak gerçekleşecek olan şeydir. Örneğin genç bir kız, "fiilen", yani üzerinde konuştuğumuz anda gerçekten varolan bir varlık olarak genç bir kızdır. Ama bu onun hakkında söylenmesi mümkün olan her şeyi söylemek anlamına gelmez. Çünkü benzeri durumda olan genç bir erkekten farklı olarak genç bir kız aynı zamanda bir başka şeye de sahiptir: İlerde, zamanı geldiğinde, koşullar uygun bir şekilde gerçekleştiğinde çocuk doğurma imkânına, anne olma potansiyeline. Aristoteles işte genç bir erkekte olmayan, ancak genç bir kızda bulunan, ama onda üzerinde konuştuğumuz anda gerçekten veya fiilen bulunmayan, bununla birlikte bir imkân, bir istidat, bir potansiyel olarak varolan özelliğe, niteliğe "kuvve" adını verir.

Aristoteles kuvve-fiil kavram çiftini Parmenides'in ve tüm Yunan felsefesinin en önemli, en zor problemini oluşturan oluş ve değişme olayını açıklamak için kullanır. Oluş ve değişme, işte varlıklarda fi-

ilen bulunmayan, ancak içlerinde sakladıkları sözkonusu kuvvelerin zamanla fiil haline gelmesi, gerçekleşmesi sürecidir.

Sonsuz konusuna gelirsek, Aristoteles'e göre bazı şeyler fiilen varolmamalarına, ama bir kuvve olarak varlıklarda bulunmalarına karşılık (genç bir kızda kadınlık, meşe tohumunda meşe ağacı, hasta bir vücutta sağlık vb.) bazı şeyler ilk bakışta kuvve sınıfına mensup oldukları izlenimini vermelerine rağmen gerçekte öyle değildirler. Bu şeylerin başında da sonsuz gelmektedir.

Sonsuz, neden kuvve sınıfına ait şeyler grubuna girdiği izlenimini vermektedir? Nasıl genç bir kızda, bir kadını görebilmemiz mümkünse, bir sayılar dizisinde de saymanın herhangi bir yerinde sözkonusu sayıdan daha sonraki sayıları sayabileceğimizi düşünmekteyiz. Bir sayılar dizisini sayma işleminde fiilen içinde bulunduğumuz bir aşama, saydığımız bir sayı vardır; ama bu aşamadan ileri giderek sözkonusu sayma işlemini devam ettirebileceğimizi de biliriz. Aynı şekilde bir uzamı veya büyüklüğü bölme işleminde de bölmenin fiilen içinde bulunduğu aşama ayrı bir şeydir; bölmeyi ileriye doğru devam ettirme imkânına sahip olmamız ayrı bir şey. İşte bu durum bize sonsuzun kuvve gibi bir şey olduğu duygusuna sürüklemektedir.

Ancak Aristoteles, sonsuzun kuvve diye nitelendirilebilecek şeyler grubuna girmediği görüşündedir. Bunun nedeni kuvvenin fiil haline geçmesinin mümkün, hattâ bir anlamda zorunlu olmasına karşılık (Genç bir kızın anne olması mümkündür, hattâ şartlar uygun olduğu zaman anne olması zorunludur) sonsuzun fiil haline geçmesinin hiçbir zaman mümkün olmamasıdır. Sonsuz, arkasında daima bir şey olandır; dolayısıyla o hiçbir zaman fiil haline geçmesi mümkün olmayandır. Bir sayılar dizisi hiçbir zaman fiilen sayılamaz veya bir nesneyi hiçbir zaman sonsuza kadar bölemezsiniz. Bundan dolayı Aristoteles, sonsuzu bir mükemmellik olarak alması şöyle dursun, tersine her zaman bir eksiklik, bir yetersizlik olarak tanımlar. Bundan da mükemmel olan bir şeyin asla sonsuz olamayacağı, sonucunu çıkarır. Nitekim ona göre evren mükemmel bir şey olduğu için sonsuz değil, sonlu olmak zorundadır.

Buna karşılık daha önce gördüğümüz Miletli filozofların tümü, örneğin Anaksimandros, sonsuzu hiç de böyle bir şey olarak düşünmemişlerdi. Tersine onlar arkhelerinin sonsuz olduğunu söylemekte hiçbir tereddüt göstermemişlerdi. Muhtemelen bunun nedeni, diğer bazı şeyler yanında, onların sonsuzu mükemmel bir şey olarak anlamalarıydı.

Buna benzer bir bakış açısını tektanrıcı dinlerin de paylaştığını söylememiz yanlış olmayacaktır. Örneğin Hıristiyanlık veya Müslümanlık Tanrı'dan sözederken onun gerek kendisi gerekse özellikleri veya sıfatları bakımından sonsuz olduğunu, örneğin bilgeliğinin, merhametinin, kudretinin vb. sonsuz, sınırsız olduğunu söylemekte herhangi bir sakınca görmezler. Tersine, Tanrı'yı yaratıklarından ayıran en önemli özelliğin, insanın bu sıfatlara veya niteliklere sınırlı bir anlamda ve ölçüde sahip olmasının mümkün olmasına karşılık, Tanrı'nın onlara sınırsız ve sonsuz bir ölçüde sahip olması olduğunu söylerler.

Oysa Parmenides'in böyle düşünmediğini, onun da Aristoteles gibi sonsuzu bir eksiklik olarak aldığını görmekteyiz: "Eğer sonsuz olsaydı, her şeye muhtaç olurdu." Bununla birlikte Parmenides'in bu konuda, Aristoteles gibi geniş bir açıklama vermediğini de itiraf etmeliyiz. Bundan dolayı burada ancak bir tahminde bulunabilmekteyiz. Öyle anlaşılmaktadır ki, Parmenides sonsuzun belirsiz bir şey olması, belirsizliğin ise bir kusur olması noktasından hareket etmektedir. Belki de bu konuda o Pythagorasçılığın etkisi altındadır. Çünkü Pythagorasçıların, Aristoteles'in de işaret ettiği gibi, belirsiz bir biçimde de olsa Form kavramını keşfettiklerini ve varlıkları, onları belirli kılan Formları veya sayılarıyla tanımlamak istediklerini görmüştük. Öte yandan onlar, zıtlar sütunlarında sonsuzu "sınırsız olan" olarak "kötü" diye nitelendirdikleri şeyler grubunda zikretmekteydiler. Sonuç olarak, Pythagorasçılar da sonsuzu veya sınırsız olanı mükemmel bir şey olarak değil de, eksik, kusurlu, kötü bir şey olarak değerlendirmekteydiler. İşte bu etkilerin ve bu tür düşüncelerin sonucunda Parmenides'in aslında sözkonusu ettiğimiz genel akıl yürütmesine aykırı olduğu halde varlığı, sınırlı, sonlu bir şey olarak tasvir etmek durumunda kaldığını söyleyebiliriz.

Ve Küre Şeklindedir

Parmenides bununla kalmamakta, kabul ettiği varlığına bir de şekil verdirmektedir:

> "O, yuvarlak bir küre kütlesi gibi her yönde tamdır. Merkezden hareketle her yönde aynı ölçüde ağırdır. Çünkü o bir yerde başka bir yerde olduğundan daha büyük veya daha küçük olamaz. Çünkü onu her yönde eşit derecede uzanmaktan engelleyecek bir şey yoktur" (DK. B 8).

Parmenides'in bu cümlelerini daha önce zikrettiğimiz "yusyuvarlak hakikat"e ilişkin ifadesiyle birleştirdiğimizde onun varlığa kesin olarak küre şeklini verdirdiğini kabul etmemiz gerekir. Varlığın küre şeklinde olduğu görüşünü, ayrıca, varlığın neden dolayı sonsuz olmaması gerektiği görüşüyle de birleştirebiliriz: Küre belirli bir geometrik şekil olduğuna göre böyle bir şekle sahip olan bir cismin sonsuz olamayacağı açıktır.

Burada sormamız gereken ikinci soru, varlığın neden ötürü küre şeklinde olması gerektiğidir. Bu konuda verdiği açıklamalardan Parmenides'in yine Pythagorasçıların etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır. Anlaşıldığına göre o, varlık için en uygun olan şekli aramaktadır. Bunun ise yüzeyinin her noktasının merkezden eşit uzaklıkta olacağı bir geometrik cisim olması gerekirdi. Çünkü küre şekli "ağırlığı her yönde aynı, büyüklüğü bir yerde başka bir yerde olduğundan daha büyük veya daha küçük olmayan" bu varlığa herhalde en uygun şekildir. Bu fiziksel ifadeler matematiksel küreye uygulandığında, varolanın hiçbir yerde daha az veya daha çok var olmayacağı, onun her yerde veya her yönde aynı gerçeklik derecesine veya miktarına, ölçüsüne sahip olacağı anlaşılmaktadır.

O halde varlığın ana niteliklerini şu şekilde sıralayabiliriz veya sayabiliriz: Varlık birdir, bölünmez, hareketsiz ve sonludur: bir bütündür ve aynı türdendir; ezeli ve ebedidir veya zaman-dışıdır; süreklidir ve küre şeklindedir.

Varlık, Tinsel Değildir

Burada Parmenides'in varlığı veya varolanıyla ilgili araştırmamız gereken sonuncu ve önemli sorun, onun maddi olup olmadığıdır. Burnet, Parmenides'in, varlığını kesinlikle maddi bir şey olarak anladığını belirterek onun gerçek anlamda materyalizmin babası olduğunu söylemektedir (APG. s.210). Ancak Reinhardt ile birlikte bazıları Parmenides'e göre gerçekte varolanın, onunla akıl arasındaki karşılıklı ilişkiden dolayı salt maddi bir şey olamayacağını ileri sürmektedirler.[4] Gomperz daha da ileri giderek Parmenides'in varlığının tinsel bir şey olduğunu söylemektedir (PG. s.216-217).

Parmenides'in varlığı maddi bir şey mi, yoksa madde-dışı bir şey mi olarak tasarladığı sorununun kesin bir şekilde çözüme kavuşturulması imkânının varolmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı işaretler bu konuda haklı olanın daha ziyade Burnet olduğunu gösterir gibidir.

Bir defa daha önce de birkaç kez işaret edilmiş olduğu üzere Yunan düşüncesinde Platon'a gelinceye kadar maddi-olmayan şey kavramının kesin ve bilinçli bir biçimde ortaya çıkmadığını söylemek doğrudur. İlk defa Platon'da İdeaların, yani düşünce nesnelerinin veya düşünülenlerin asıl varlıklar olduğu düşüncesi açık ve şüphe götürmez bir biçimde kendisini göstermektedir. İlerde göreceğimiz gibi, Anaksagoras gibi Parmenides'ten daha geç bir döneme ait bir filozofta bile maddi-olmayan şey kavramı henüz kendini gösterememektedir. Anaksagoras'ın evrenin fail nedeni olarak kabul ettiği Akıl'ını veya Nous'unu tinsel bir şey olarak değil de diğer maddelerden daha saf, daha ince olmakla birlikte yine de bir madde olarak tanımlamak istediğini göreceğiz. Aynı şekilde ilerde ele alacağımız gibi Empedokles'in evrendeki dört unsurun birbirleriyle birleşmesi ve ayrılmasının nedeni olarak takdim ettiği Dostluk veya Sevgi ile Kin veya Nefret'i de tinsel değil, maddi şeyler olarak tasarlanmışlardır. O halde Parmenides'in de varlığını madde-dışı bir şey olarak tasarlaması için, zamanın henüz er-

4 Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, 2. baskı, Frankfurt, 1959, s.118.

ken olduğunu söyleyebileceğimiz gibi onu böyle tasarlamış olduğunu kabul etmek için elimizde fazla neden bulunmadığını itiraf etmemiz gerekmektdir.

Öte yandan Parmenides'in, varlığını küre şeklinde bir şey olarak tasvir ettiğini gördük. Şimdi maddi-olmayan bir şeyin nasıl olup da küre şeklinde olabileceğini, daha doğrusu herhangi bir şekli olabileceğini anlamak herhalde zor olsa gerektir. Sonra yine Parmenides'in, varlığı uzamsal bir şey olarak anladığını da gördük. Çünkü o açık olarak varlığın her yöne eşit olarak uzandığını söylemektedir. Şimdi bir şeyin uzamlı olduğunu söylemek, herhalde onun madde-dışı bir şey olduğunu düşünmek olamaz.

Cornford ve Brèhier gibi bazı felsefe tarihçileri Parmenides'in varlığı geometrik (fiziksel değil, geometrik) bir varlık olarak tasarlamış olduğunu söylemekte ve burada yine Pythagorasçılığın bir etkisini görmek istemektedirler.[5] Gerçekten Pythagorasçıların sayıları geometrik uzamlar olarak tasarlamış olduklarına işaret etmiştik. Ancak eğer Parmenides'in küresini geometrik bir uzam olarak tasarlamış olsaydı, onu yalnızca bir düşünce nesnesi olarak gözönüne alması gerekirdi. Oysa bunu yapmadığını biliyoruz.

Acaba Parmenides'in varlığın küre şeklinde olduğu ifadesini, örneğin "yusyuvarlak hakikat" sözünde olması mümkün olduğu gibi, mecazi bir konuşma biçimi olarak alamaz mıyız? Bazıları, örneğin Simplicius (DK. 28 A 20), Parmenides'in bu görüşünü efsanevi bir imge olarak almak eğiliminde olmuştur. Ancak Parmenides'in açık olarak tasdik ettiğini gördüğümüz varlığın bu özelliğini mecazi bir anlamda almaya ne kadar hakkımız olduğu şüphelidir.

Öte yandan varlığın bir küre biçiminde olduğu, ancak bölünemez olduğu görüşünün, ilerde Platon'un da işaret edeceği birtakım güçlükler içerdiği doğrudur: Eğer varlık bir küre ise ve dolayısıyla onun bir merkezi ve kenarı varsa, onun neden ötürü bölünemediğini anlamak kolay değildir. Çünkü bir uzamı ve büyüklüğü olan her şey

5 Cornford, *Plato and Parmenides*, Londra, 1950, s.44-45; Brèhier, HP. s.63.

bölünebilir (*Sofist*, 244 e). Bununla birlikte ilerde göreceğimiz gibi atomcu filozofların, örneğin Demokritos'un, uzam ve büyüklük ile bölünebilirlik arasında bir ayrım yaptıkları da bir başka doğrudur.

Demokritos'a göre varlık, atomlardan meydana gelir. Atomlar, kelimenin kendisinin de işaret ettiği üzere (Yunanca'da *atoma* bölünemeyen şey demektir) bölünemeyen şeylerdir, ama uzamı veya büyüklüğü olmayan şeyler değildir. Tersine onların ana özelliği bir uzama veya büyüklüğe sahip olmalarıdır. Atomculuğa göre, her ne kadar atomları son derecede küçük oldukları için göremiyorsak veya onlar bu nedenle algı alanımız dışında kalıyorlarsa da, teorik olarak büyük de olabilirler. Hattâ yine tamamen teorik olarak konuşursak dünya büyüklüğünde bir atomun olması pekâlâ mümkündür. O halde Parmenides'in de benzeri bir bakış açısından hareketle varlığını, bir büyüklüğü olan, ancak gene de bölünemeyen bir şey olarak tasarlaması mümkün ve makûldür.

Kaldı ki, bizim onun varlık anlayışında Platon'un işaret ettiği türden bir çelişkiyi veya güçlüğü görmemiz fazla bir şey ifade etmez. Önemli olan Parmenides'in kendisinin böyle bir güçlüğü fark etmiş olup, olmamasıdır. Anlaşıldığına göre o böyle bir problemi görmemiştir ve bundan dolayı hem varlığın küre şeklinde olduğunu, hem de bölünemez olduğunu ileri sürebilmiştir.

KOZMOLOJİ VEYA KOZMOGONİSİ

Artık Parmenides'in şiirinin ikinci kısmına, yani "sanının yolu"na veya "ölümlülerin aldatıcı sanıları"na geçebiliriz. Acaba Parmenides neden "hakikat"le ilgili kısımla yetinmemiş ve açıkca yanlış olduğunu ilan ettiği görüşleri içeren böyle bir kısmı ona eklemek ihtiyaçını duymuştur? Parmenides'in bu konudaki açıklaması şudur: Tanrıça Dike, Parmenides'in "hiçbir konuda ölümlülerin düşüncesi tarafından geçilmemesi"ni istemiştir (DK. B 8). Bundan dolayı hakikat hakkındaki açıklamasına, açık olarak hakikatle hiçbir ilgisinin olmadığı "sanıya göre dünya"yı anlatan bir açıklama eklemiştir.

Aristoteles'in bu konudaki açıklaması ise biraz farklıdır: Ona göre Parmenides varolanın dışında hiçbir şeyin olmadığını ileri sür-

müş, dolayısıyla sonuçta tek bir şeyin, yani varolanın olduğu ve başka hiçbir şeyin olmadığını söylemek zorunda kalmıştır. Ancak duyusal dünya, kendisini bir şeyler çokluğu karşısında bıraktığı veya duyular bakımından bir şeyler çokluğunun varlığını kabul etmek zorunda kaldığını gördüğü için tek ilkeyi bırakarak iki ilkenin varlığını farzetmiştir (*Metafizik*, 986 b 27-34).

Burnet'in bu konudaki açıklaması ise daha ilginçtir: Ona göre bu ikinci bölümde Parmenides'in anlattığı şeyler, tümüyle Pythagorasçı görüşlerdir. Peki Parmenides açıkca yanlış olduğunu söylediği bu görüşleri niçin ortaya koymak ihtiyacını duymuştur? Burnet'e göre bunun nedeni, aslında Parmenides'in kendisinin de Pythagorasçı olması veya daha doğrusu eskiden Pythagorasçı olmasıdır. O halde bu şiir gerçekte onun inançlarının veya eski inançlarının bir inkârıdır. Parmenides yeni bir okul, Pythagorasçılardan ayrılan bir okul kurmak istemiştir. O halde onun, öğrencilerine kendisine karşı mücadele etmeye çağrılabilecekleri sistemi öğretmesi zorunluydu. Her halükârda onlar, bu sistemi tanımaksızın akıllıca bir tarzda reddedemezlerdi. İşte Parmenides'in bu ikinci kısımda yaptığı budur (APG. s.213-214).

Reinhardt ise bu konuda tamamen farklı bir açıklama getirmektedir: Ona göre bu şiirin iki kısmını derin bir uçurum ayırmamaktadır. Tersine onların mantıksal bakımdan birbirleriyle ilişki içinde olması gerekmektedir.[6]

Parmenides'in şiirinin ikinci kısmını nasıl anlamak, daha doğrusu açıklamak gerektiği üzerindeki farklı görüşler ve tartışmalar ne olursa olsun –ki kendi payımıza biz bu açıklamalar içinde birinciyle birlikte ele alınması şartıyla ikincinin, yani Aristoteles'in açıklamasının en doğrusu olduğuna inanıyoruz– şurası muhakkaktır ki, Parmenides kesin olarak varlığın bir "hakikat bakımından" açıklaması, bir de "sanılar bakımından" açıklaması olduğuna inanmaktadır. Hakikat bakımından açıklama, yukarıda işaret ettiğimiz üzere "akıl bakımından" açıklamadır. Buna karşılık sanılar bakımından açıklama "duyu-

6 Reinhardt, *Parmenides*, s.25.

lar bakımından" açıklamaya karşılık olmaktadır. Akıl, varlığın yukarıda özelliklerini belirttiğimiz bir yapıda olması gerektiğini gösterirken, duyular onun Parmenides'in şiirinin ikinci kısmında tasvir edeceği bir şekilde olduğunu söylemektedir. Akıl çokluğu, hareketi, oluşu, değişmeyi reddederken, duyular tam da bize böyle bir evren sunmaktadır. Netice olarak işte bu iki bilgi aracımız bakımından iki ayrı evren karşısında bulunduğumuzu söyleyebiliriz. O halde Parmenides'in şiiri bize iki ayrı kısımda iki ayrı evreni anlatmak iddiasındadır.

Öte yandan sıkı bir biçimde düşünülürse, bu ikinci evrenin herhangi bir hakikat içermediği de açıktır. O, evrenin gerçekte nasıl *olduğu*nun değil olsa olsa bize nasıl göründüğünün bir tasviri olacaktır.

Bunun yanında Parmenides'in bu ikinci kısımda Burnet'in de işaret ettiği gibi zamanın Pythagorasçı kozmolojisinin bir taslağını verdiğini söylememiz mümkündür. Bu kozmolojinin içinde Milet kozmolojisinden de izler vardır.

Bu bölümde Parmenides'in doğa bakımından birbirlerine kesin olarak zıt iki formun, yani iki cismin varlığını kabul ettiğini görmekteyiz: Bunlardan biri yumuşak, çok hafif, her yanda kendisine benzer olan eterli ateş; diğeri koyu ve ağır olan karanlık gecedir. Muhtemelen bu iki ilke Pythagorasçıların sınır ve sınırsız olanlarına karşılıktır. Anlaşıldığına göre Parmenides, Pythagorasçıların sınırsız soluklarını karanlığa tekabül ettirmekte, bu belirsiz karanlığa belirleme getiren ilkeyi ise ışık veya ateş olarak kabul etmektedir. Parmenides'in geri kalan bütün varlıkları ise bu iki ilkenin karışımından meydana getirdiği ortaya çıkmaktadır:

> "Bütün âlem aynı zamanda ışık ve karanlık geceyle doludur. İkisinden birinin içinde olmadığı hiçbir şey yoktur" (DK. B 9).

Parmenides'in bu iki ilkeden hareketle şeylerin meydana gelişini bir cinsel birleşmeler ve doğurmalar zinciri olarak açıklamış olması çok muhtemeldir. Öte yandan, bütün bunların bazı efsanevi kuvvetlerin etkisi altında meydana geldikleri de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda olmak üzere Parmenides her şeyi yöneten ve varlıklara kaderlerini da-

ğıtan bir tanrıçadan sözetmektedir. Bu tanrıça Adalet veya Zorunluluk adıyla kendisine işaret ettiği ve yerinin dünyanın kalbi olduğunu söylediği bir tanrıçadır. Sonra *Aşk*, yani bu tanrıçanın meydana getirdiği veya doğurduğu ilk tanrı ortaya çıkmaktadır. Bu sonuncuyu ise muhtemelen Anlaşmazlık takip etmektedir. Bütün bunları muhtemel diye adlandırmamızın nedeni Parmenides'in kozmolojisinin kesin olmaması, bölük pörçük birtakım düşünceler veya sözlerden meydana gelmesidir (DK. B 10-15).

Parmenides'in gök cisimlerinin doğası hakkında da, Pythagorasçılığın görüşlerini takip ettiğini söylememiz mümkündür. Ancak burada da Milet Okulu'nun, özellikle Anaksimandros'un düşüncelerinin belli bir etkisi var gibi görünmektedir. Parmenides evreni iç içe girmiş halkalar veya taçlardan meydana gelen bir bütün olarak düşünmektedir. Onların merkezinde Yer vardır. En dışta ise saf ateşten veya ışıktan bir halka bulunmaktadır. Diğer halkalara gelince, onlar daha önce de işaret ettiğimiz gibi ışık ve karanlığın bir karışımından meydana gelmektedirler.

Hayat ve düşünce olaylarıyla ilgili olarak Parmenides'in verdiği açıklamalarda yukarıdaki etkilerin dışında bir de Pythagorasçı Alkmeon'un etkisi görülmektedir. Bilgi, ister duyum, ister düşünce sözkonusu olsun, bilen varlıkta soğuk ve sıcak olanın iyi bir karışımını gerektirir. Sıcak olanın ağır basması düşünceyi, soğuk olanın ağır basması ise duyumu hâkim kılar.

PARMENİDES'İN ÖNEMİ VE KENDİSİNDEN SONRAKİ FELSEFE ÜZERİNE ETKİLERİ

Parmenides'le birlikte, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde bir dönem bitmekte ve yeni bir dönem başlamaktadır. Biten dönem tekçi (monist) materyalizm dönemidir; başlayan dönem ise çoğulcu (pluralist) materyalistler dönemi olacaktır. Bu yeni dönemi de başlıca üç ünlü filozof temsil edecektir: Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos.

Parmenides'ten önceki filozoflar, Herakleitos da içlerinde olmak üzere tek bir ana maddenin varlığını kabul etmekteydiler. O su,

hava, ateş veya *apeiron*'du. Öte yandan onlar bu ana maddenin değişerek diğer varlıkları oluşturduğunu düşünmekteydiler. Bu arada bir yenilik olarak Herakleitos bir başka şeyin daha farkına varmıştı: Hem bir ana maddeyi, hem de değişmeyi kabul etmekte bir problem vardı. Eğer gerçekten değişmeyi veya oluşu kabul edersek, değişmeyen bir ana madde varsayımını devam ettirmekte güçlük vardı. Çünkü sürekli olarak değişen ve başkalaşan bir şey, artık o şey veya belli bir şey olmaktan çıkmak zorundaydı. O halde böyle bir varsayımda gerçekten değişme kavramını kabul etmek veya onu bütün derinliği ile kavramak istiyorsak, 'şey' kavramını terketmek zorundaydık.

Popper'in, Platon'a ayırdığı ünlü kitabı *Açık Toplum ve Düşmanları*'nın* birinci cildinde Herakleitos'la ilgili kısımda işaret ettiği gibi Herakleitos dünyayı bir tiyatro sahnesi, kahramanların sürekli olarak gelip gittiği, olayların sürekli olarak birbirlerini izledikleri veya dekorların sürekli olarak değiştiği bir tiyatro sahnesi gibi bile düşünmemekteydi. Ona göre ortada olup bitenlere çerçeve ödevi gören, içindeki her şeyin değiştiği, ama kendisinin değişmediği böyle bir sahne falan yoktu. Her şeyle birlikte sahnenin kendisi de sürekli değişmekteydi. Bundan dolayı, Herakleitos maddeler arasında en az madde, şeyler arasında en az şey gibi görünen ateşi kabul etmişti ve bu davranışı ile bize varlıkla ilgili iddialarımızdan vazgeçmemiz, onun yerine değişmenin, oluşun kendisini koymamız gerektiğini ihtar etmişti.

İşte tam bu noktada Platon'un "korkunç" diye nitelediği Parmenides ortaya çıkmış ve şunu söylemiştir: Hayır, felsefe, bilgelik veya bilim, varlık iddiasından vazgeçemez. Çünkü eğer varlık yoksa, düşüncenin ve bilimin konusu yoktur. Eğer görünen dünyaya yönelen duyularımız bu dünyada varlığı göremiyorlarsa, onu algılayamıyorlarsa, varlığın kendisinden değil, duyularımızdan vazgeçmemiz gerekir.

Parmenides, Herakleitos'un düşüncelerini daha da aşırı bir noktaya götüren ve Aristoteles'in söylediğine göre Platon'un hocası olan ve bu konuda onu en derinden etkileyen Kratylos'u tanımamıştır. Eğer

(*) Karl Popper, *Açık Toplum Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1969.

onu tanımış olsaydı, kendisinin bu ısrarında ne kadar haklı olduğunu anlardı. Çünkü anlatıldığına göre her şeyin her an aktığı ve değiştiği, başkalaştığı görüşünü savunan Kratylos, bunun sonucunda herhangi bir şey üzerinde konuşmayı bile reddetmekteydi. Bunun nedeni, bir şey üzerinde konuşurken, o şeyin ortadan kalkıp başka bir şey olması, dolayısıyla konuşma konusunun kendisinin artık varolmamasıydı. Bu durumda onun üzerinde konuşmaya devam etmenin bir anlamı kalmamaktaydı. Bundan dolayı Kratylos'un, konuşmayıp sadece parmağıyla işaret ettiği söylenmektedir.

Ancak onun, bunun da anlamsız olduğunu farketmesi gerekirdi. Çünkü parmağıyla işaret ettiği durumda veya anda ortada aslında parmağı da yoktu. Çünkü kendisine işaret ettiği şey gibi parmağı da aynı oluş yasasına tabiydi. Sözkonusu şey gibi, parmağının kendisi de ortadan kalkmıştı.

Aynı şekilde Parmenides Gorgias'ı da tanımamıştır. Eğer onu tanımış olsaydı yine yukarıda sözünü ettiğimiz iddia ve ısrarında ne kadar haklı olduğunun bir başka doğrulamasını bulabilirdi. Çünkü ilerde göreceğimiz gibi Gorgias da şu üç şeyi söylemekteydi: ı) Bir şey yoktur; ıı) Olsaydı da bilemezdik; ııı) Bilseydik de başkasına iletemezdik.

Platon da, Parmenides'in öğrencisidir. Parmenides'in Herakleitos'a karşı olan konumu, Platon'un Kratylos'a ve diğer Sofistlere olan konumunun aynıdır. Platon bilginin imkânını tesis için varlığın imkânını tesis etmesinin zorunlu olduğunu anlamıştır. Ancak duyusal dünya böyle bir varlığın imkânına işaret etmediği için, Platon duyusal dünyayı inkâr ederek sözkonusu varlığı başka bir dünyada, duyusalüstü, akılsal dünyada aramıştır. Onun varlığını ileri sürdüğü İdealar dünyasının özelliği, Parmenides'in Varlık'ı ve Bir olan'ının özelliklerinin hemen hemen aynı olacaktır. İdealar sadece iki özellikleriyle, madde-dışı olmaları ve tek değil, çok olmalarıyla Parmenides'in Varlık'ı, Bir olan'ı veya Bütün'ünden ayrılacaklardır.

Ancak biz gene Parmenides'e dönelim: O böylece varlığın var olmak zorunda olduğunu ve yine onun kendisinin işaret ettiği özelliklerle var olmak zorunda olduğunu göstermektedir. Ancak bundan da

bir başka yönden düşünceyi, konuşmayı ve bilimi imkânsız kılan tuhaf bir sonuç çıkmaktadır: Eğer Parmenides'in söylediklerini kabul edersek A, A'dır veya A, A-olmayan değildir tarzında önermelerden ileri giden herhangi bir şey söylemek imkânımız ortadan kalkmaktadır. Parmenides'in düşüncesini sıkı bir biçimde takip edersek, öznede söylenen bir şeyi yüklemde tekrar eden önermeler dışında herhangi bir önerme kurmanın imkânı yoktur.

Öte yandan Yunan dünyasında, *Doğa Filozofları* doğayı anlamak ve açıklamak için ortaya çıktıkları halde şimdi Aristoteles'in Parmenides'i eleştirisinde haklı olarak işaret ettiği üzere doğanın kendisi ortadan kalkmaktadır. Çünkü doğa, yine Aristoteles'in bu eleştirisinde dikkati çektiği üzere bir hareketsizlik ilkesi olmaktan çok hareket ilkesidir. Oysa Parmenides o tekdüze "Varlık vardır; varolmayan var değildir" tekerlemesiyle, Yunan insanının, filozofunun önünde bulunan kıpır kıpır, hareketli, canlı doğayı anlamak ve açıklamaktan çok onu reddetmek, inkâr etmek yoluna gitmektedir. Akılsal veya mantıksal bakımdan ne kadar tutarlı, ne kadar ikna edici görünürse görünsün, doğayı ve kendi hayatının hemen her alanında en canlı bir biçimde gördüğü, yaşadığı değişmeyi anlamak isteyen bir Yunanlının bu bölünmez, parçalanmaz, hareketsiz, cansız varlık küresiyle yetinmeyeceği aşikardı.

Öte yandan, Herakleitos'un görüşünün kabul edilemez olduğu da ortaya çıkmıştı. Artık hem bir ana maddeyi kabul edip, hem de onun başka başka şeylere dönüştüğünü iddia etmek mümkün değildi. O halde yapılması gereken neydi? Hem varlığı kabul etmek, hem de değişmeyi açıklayabilecek bir yol bulmak; hem varlığı kabul etmek, hem de hareketi, çokluğu açıklayabilmek.

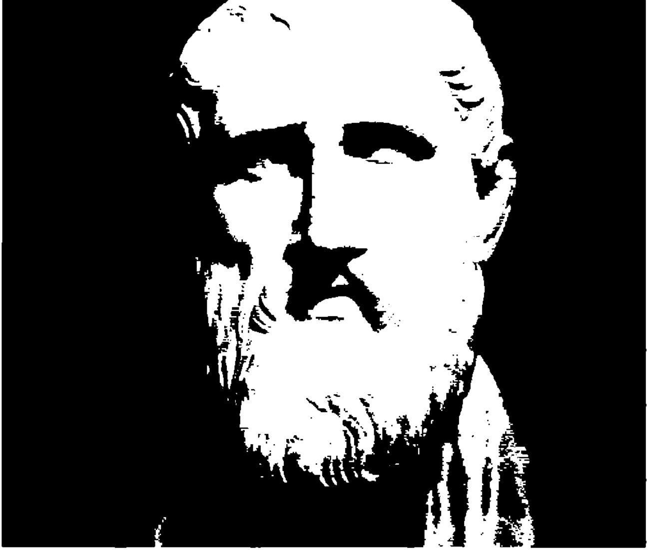
Bunun için Parmenides'ten sonra gelen filozoflar, Parmenides'in kuramında tek, ancak önemli bir değişiklik yapmanın bu problemi çözebileceğini görmüş veya düşünmüşlerdir. Bu değişiklik varlığın tek bir şey olduğu noktasında yapılacaktır. Eğer varlığın gerçekten Parmenides'in söylediği gibi, ancak birden fazla sayıda olduğunu kabul edersek ve onları, yani bu birden fazla sayıda varlıkları birbirleriyle birleş-

tirmek ve ayırmak suretiyle çokluğu, değişmeyi açıklayabilirsek, sözkonusu problem çözülmüş olacaktır.

Gerçekten de Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos'un yapacakları temelde bu olacaktır. Onlar bir noktası dışında, Parmenides'in varlık tanımı ve tasavvurunu tamamen kabul edeceklerdir. Öte yandan, bu birden fazla sayıdaki varlıkları veya varlık köklerini, varlık ilkelerini bir araya getirmek, birleştirmek ve ayırmak yoluyla da özel nesnelerin varlığını, çokluğu, değişmeyi, oluşu açıklamaya çalışacaklardır. Empedokles'te bu varlıkların sayısı dörttür ve onlara unsurlar (elementler) adı verilir. Anaksagoras onların sayısını sonsuz kabul eder ve onları varlık tohumları (spermeta) olarak adlandırır. Demokritos ise onları daha kalıcı bir terimle, *atom* terimiyle ifade eder ve Anaksagoras gibi bu atomların sayısını sonsuz kabul eder. Bu çabalar, varlık ve oluş problemini maddeci bir zeminde çözmek için gösterilen son çabalardır. Platon'dan itibaren ise sorun tamamen başka bir zeminde, idealist zemininde çözülmeye çalışılacaktır.

Ancak çoğulcu materyalistlere geçmeden önce, Parmenides'in kuramını kendi zemininde ümitsizce, fakat ustaca savunmaya çalışan bir kişiden sözetmemiz gerekmektedir. Bu Yunan felsefe tarihinde iki ünlü Zenon'dan birincisi, Parmenides'in öğrencisi olan Elealı Zenon'dur.

9
Elea'lı Zenon



"Eğer şeyler çok iseler, (a) ne kadar iseler ondan daha çok veya daha az olmamaları, oldukları kadar çok olmaları gerekir. Ne kadarlarsa o kadar çok olmaları durumunda onların (sayı bakımından) sonlu olmaları gerekir.
Eğer şeyler çok iseler, (b) onlar sayı bakımından sonsuzdurlar; çünkü varolan şeyler arasında her zaman başka şeyler ve bu şeyler arasında da daha başka şeyler vardır. Böylece şeyler (sayı bakımından) sonsuzdur"

(*DK*. 29 B 3).

Elealı Zenon'un büstü.

Felsefe tarihinde iki ünlü Zenon vardır. Bunlardan birincisi ve burada inceleyeceğimiz Parmenides'in öğrencisi ve izleyicisi olan Elea'lı Zenon, diğeri ise Stoa okulunun kurucusu ve İÖ 3. yüzyılda yaşamış olan Kıbrıs'lı Zenon'dur.

Parmenides'in öğrencisi olan Elea'lı Zenon'u Aristoteles diyalektik diye adlandırdığı bir akıl yürütme usulünün kurucusu olarak takdim eder.

Aristoteles'e göre diyalektik; kesin ve zorunlu öncüllerden hareketle, kesin ve zorunlu sonuçlara varan apodiktikten veya apodiktik akıl yürütmeden farklı olarak, muhtemel veya akla yakın, çoğunluk tarafından veya akıllı insanlar tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle, yine muhtemel veya akla yakın, ikna edici gibi görünen sonuçlara, yani dar anlamda bilimsel olmayan sonuçlara varan bir akıl yürütme yöntemidir.

Başka şekilde söylersek Aristoteles'e göre diyalektik akıl yürütme, bilimsel olan tek akıl yürütme olan apodiktik akıl yürütmenin altında, bununla birlikte kesin olarak hiçbir bilimsel değeri olmayan ve yalnızca aldatıcı olarak doğruymuş gibi görünen sofistik akıl yürütme-

nin üzerinde olan "arada" bir akıl yürütmedir. Diyalektikte bilimsel olan, dolayısıyla kesin ve zorunlu olan önermeler, öncüller sözkonusu olmayıp yalnızca muhtemel olan, yaygın olarak kabul edilen veya son bir şık olarak birinin karşısındaki bir adamla tartışmasının mümkün olması için geçici olarak doğru kabul ettiği, teslim ettiği öncüller sözkonusudur. İşte Zenon'un yarattığı diyalektik sanatı, özellikle bu sonuncu türden öncüllere dayanmakta ve bu tür öncüllerden hareketle onların içerdiği sonuçların ortaya çıkarılmasını hedeflemektedir.

Aristoteles'e göre diyalektik akıl yürütmenin en önemli faydalarından biri, bilimsel olarak kanıtlanması mümkün olmayan bazı şeylerin dolaylı olarak kanıtlanmasını sağlamasıdır. Örneğin Aristoteles özdeşlik ilkesinin bu tür bir ilke olduğunu düşünür. Ona göre bu ilke doğrudan kanıtlanamaz; çünkü herhangi bir kanıtlamanın kendisi zaten özdeşlik ilkesinin kabulüne dayanır ve onu önceden varsayar. O halde özdeşlik ilkesinin kendisinin kanıtlanması mümkün değildir; tersine özdeşlik ilkesi sayesinde herhangi bir kanıtlama yapılabilir. Özdeşlik ilkesini kanıtlamaya çalışmak, kanıtlamaya çalışılan şeyi önceden varsaydığı veya gerektirdiği için bir "savı kanıtsama" (petition de principe), yani insanın kanıtlama iddiasında olduğu bir ilkeyi karşısındakinden istemesidir.

Buna karşılık özdeşlik ilkesi, bu ilkeyi kabul etmeyen insanların görüşlerinin yanlışlığı veya saçmalığı gösterilerek dolaylı olarak kanıtlanabilir. Bu, "saçmaya indirgeme" (réduction par l'absurde) yoluyla dolaylı kanıtlama veya "dolaylı çürütme"dir (réfutation par l'absurde). Örneğin özdeşlik ilkesini kabul etmeyen bir insanın bu iddiasından çıkan saçma ve imkânsız sonuçlar kendisine gösterilebilir ve böylece onun görüşünün bizi saçma ve kabul edilemez sonuçlara götürdüğü gösterilerek, bu görüşün tersi olan görüşün, yani özdeşlik ilkesini kabul etmenin doğru olduğu kanıtlanmış olur.

İşte Zenon'un da yöntemi budur. O, Parmenides'in görüşlerine karşı çıkarak hareketin ve çokluğun varlığını ileri sürenlere, hareketin ve çokluğun kabulü durumunda ortaya çıkacak olan saçma sonuçları göstererek hareket ve çokluğun mümkün olmadığını kanıtlamaya ça-

lışır. Daha ayrıntılı olarak söylersek, Zenon önce hareket ve çokluğun varolduğunu kabul edenlerin iddialarını teslim eder, yani sırf tartışmanın mümkün olması için onları geçici olarak doğru kabul eder veya bu kabulü onlara bahşeder. Sonra bu iddiadan çıkması gereken sonuçları ortaya koyar. Bu sonuçlar kendi aralarında birbirleriyle çelişik veya bu iddiayı ileri sürenler tarafından kabul edilemeyecek olan sonuçlardır. Bu sonuçların yanlış olması, onların dayandıkları iddianın yanlış olması demektir. Sözkonusu iddianın yanlış olması ise bu iddianın tersi olan tezin doğru olmasını gerektirir. Sözünü ettiğimiz iddia, hareket ve çokluğun varolduğu iddiası olduğuna göre, onun tersi olan tez de onların varolmadığı veya gerçek olmadığı tezidir. Bu tez ise Parmenides'in tezi olup, Zenon'un başarıya eriştirmek istediği şeydir.

Platon, Zenon'un amacının bu olduğunu gayet açık bir biçimde ortaya koyar. Ona göre Zenon'un amacı Parmenides'in tezini desteklemek, ona yardımcı olmaktır. Şimdi bazıları Parmenides'in tezini gülünç bir şekle sokmaya çalışmaktadırlar. Onlar bunu, varlığın birliği kabul edilirse bu kabulden çıkacak bir dizi saçma sonuca işaret ederek yapmaktadırlar. Zenon işte onların bu yöntemini kendilerine karşı kullanarak ve silahlarını kendilerine doğru çevirerek şunları söylemektedir:

> "Parmenides'in tezini saçma mı buluyorsunuz? Peki sizin teziniz Parmenides'inkinden daha mı az gülünçtür? Hayır. Sizin tezinizin, bu tezden çıkan sonuçların kendilerinin kabul edilemez olmalarından ötürü Parmenides'in tezinden hiç de daha az gülünç olmadığını size gösterebilirim. İşte kanıtlarım..." (*Parmenides*, 128 b).

HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Zenon'un doğum ve ölüm tarihleri üzerinde görüş birliği yoktur. Onun Elea'lı olduğu ve Parmenides'in öğrencisi olmuş olduğu muhakkaktır. Parmenides'ten 25 yaş daha genç olduğu ve onunla birlikte Atina'ya bir ziyaret yaptığı konusunda verilen bilgiden şüphelenmek için ciddi bir neden yoktur. Platon, bu ziyaretin İÖ 450 yılı civarında gerçekleş-

miş olduğunu söylemektedir. Bu hesaba göre göre Zenon'un 490 yılında doğmuş olması gerekir (Çünkü yine Platon onun bu ziyaret sırasında 40 yaşında olduğunu belirtmektedir). Buna karşılık Diogenes Laertius onun olgunluk çağının 79. Olimpiyat oyunları dönemine, yani İÖ 464-460 yılları arasına rastladığını haber vermektedir (DL. IX 25). Bu hesaba göre ise Zenon'un doğum tarihinin biraz daha gerilere çekilmesi gerekir. Sonuçta, onun İÖ 5. yüzyılın birinci yarısında yaşamış olduğunu kabul etmek en doğrusu olacaktır.

Zenon'un da, hocası gibi Elea'nın siyasi hayatı içinde aktif olarak rol aldığı, hattâ kentin tiranı olan Demylos'a karşı başarısız bir tertib girişiminde bulunduğu söylenmektedir. Onun bir kitap (veya kitaplar) yazdığı ve bu kitapta diyalog formunu ilk kez kullanan kişi olduğu da haber verilmektedir. Gerçekten de aşağıda göreceğimiz gibi, varlığın çokluğunu reddetmek üzere ileri sürer göründüğü "mısır taneleri paradoksu"nda Zenon Protagoras'la bir diyalog yapmaktadır. Daha sonraları Platon, Aristoteteles, Galile, Berkeley gibi bilim adamları, filozoflar tarafından da kullanılacak olan bu felsefi yazı formunun ilk kez Zenon'da ortaya çıktığı kesin değilse de, onun bu yeni edebi forma giden yolun başlangıcında bulunduğu kesindir.

Zenon'un paradoksları veya kanıtları hakkındaki başlıca kaynağımız Aristoteles ve onun *Fizik* kitaplarıdır. Aristoteles'in *Fizik* kitaplarını şerh eden Simplicius da diğer önemli bir kaynağımızdır.

PARADOKSLARI

Zenon'un paradokslarının veya kanıtlarının veya "güçlükler"inin (*aporie*) on dört tane olduğu söylenmektedir. Ancak biz bunlardan yalnızca sekiz tanesi hakkında sağlam bilgilere sahibiz. Bu sekiz paradoks veya güçlük de, hareketin ve çokluğun varlığına yöneltilen itirazlar olarak iki ayrı gruba bölünebilirler.

Önce Zenon'un hareketin varlığına karşı yönelttiği itirazları ele alalım: Bunlardan birincisi varolanın uzaysal olduğuna veya uzayın varlığına ilişkin itiraz ve buna dayanarak ortaya konulan güçlüktür.

Uzay Paradoksu

Bu itiraz veya güçlüğü şöyle ifade etmemiz mümkündür: Uzay varsa ve her şey uzayda ise uzayla ilgili olarak aynı soruyu sorabiliriz: Uzay nerededir? (*Fizik*, 210 b 22). Başka deyişle eğer her varlık, her gerçek nesne uzayda ise ve eğer uzayın kendisi de gerçekse, onun kendisinin de bir ikinci uzayda, bu ikinci uzayın bir üçüncü uzayda olması ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi gerekir. O halde ya bu sonuç saçmadır veya uzayın gerçekliğini inkâr etmek gerekir. Bu sonuç saçma olduğuna göre –çünkü sonsuz tüketilemez– uzay, gerçekten var değildir.

Aslında uzayın gerçekliğini reddetmeye yönelen bu kanıtın neye karşı olduğu tam belli değildir. Acaba o varolanın uzaysal olduğu görüşüne mi karşıdır, şeylerin çokluğu görüşüne mi, yoksa nihayet hareketin imkânı görüşüne mi? Bu kanıtı uzayda gerçekleşen bir süreç olarak hareketin gerçekliği varsayımına yapılan bir itiraz olarak almak galiba en doğrusudur.

Aristoteles'in *Fizik*'te zikrettiği (IV, 1; IV, 3; VI, 2 ve VI, 9) diğer dört paradoksun hareketin varlığını reddetmeye yönelik olduğu ise açıktır. Bunlar, "Akhilleus ve kaplumbağa paradoksu", "ikiye bölme paradoksu", "duran ok paradoksu" ve nihayet "stadyum paradoksu"dur. Bunlardan ilk ikisi uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünebilirliği ve sürekliliği görüşüne, son ikisi ise tam tersine uzay ve zamanın kesikli, süreksiz nicelikler oldukları görüşüne dayanılarak gerçek bir hareketin varlığını reddetmeye yöneliktir.

Akhilleus ve Kaplumbağa Paradoksu

Yunan dünyasının en hızlı adamı ünlü "tez ayaklı" Akhilleus'un, yavaşlığı darbı meselleşmiş kaplumbağa ile bir yarışa girdiğini varsayalım; yalnız Akhilleus kaplumbağaya başlangıçta belli bir avans vermeyi kabul etmiş olsun. Bu durumda Akhilleus'un kaplumbağayı hiçbir zaman yakalayamayacağını kabul etmemiz gerekir.

Çünkü Akhilleus'un hızının kaplambağanın hızının on misli olduğunu ve Akhilleus'un ona bir metre avans vermiş olduğunu varsayalım. Şimdi Akhilleus bu bir metreyi kat edinceye kadar kaplumba-

ğanın onun onda birlik bir kısmını, yani on santimlik bir mesafeyi katedeceği açıktır. Akhilleus bu on santimlik mesafeyi geri bırakınca da kaplumbağanın kendisinden bir santim ilerde olduğunu görecektir. Akhilleus bu bir santimi aşıncaya kadar kaplumbağa bir milimetre kat etmiş olacaktır ve bu böylece sonsuza kadar gidecektir. Şüphesiz onlar arasındaki mesafe sürekli olarak azalacak, ama hiçbir zaman sıfıra inmeyecektir. Dolayısıyla da Akhilleus kaplumbağayı hiçbir zaman yakalayamayacaktır.

Aslında bir matematikçi için burada problem son derece basittir. En basit bir hesaplama, kaplumbağanın sözünü ettiğimiz avans mesafesinin 1/9'unu koştuğunda Akhilleus'un kaplumbağayı yakalayacağını gösterecektir. Çünkü bu avans mesafesini 1 olarak kabul edersek, kaplumbağa bu mesafenin 1/9'unu koştuğunda Akhilleus –kaplumbağadan on misli daha hızlı koştuğuna göre– 10/9'luk (1/9'un on katı) bir mesafeyi katedecektir. Böylece toplam olarak kaplumbağanın koştuğu mesafe 1+1/9 olacaktır. Bu durumda Akhilleus'un da koştuğu mesafe 1+1/9'dur. Başka şekilde ifade edersek kaplumbağanın koştuğu mesafeyi ifade eden 1/10+1/100+1/000+1/10000... sonsuz dizisi hiçbir zaman 1/9 değerini aşamaz.

Görüldüğü gibi burada esas olarak, bir büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilir olduğu görüşüne dayanılmaktadır. Buna verilecek cevap ise bir büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilir olması ile sonsuz olmasının başka başka şeyler oldukları noktasına dayanmak durumundadır. Başka deyişle sonsuz bölünme ile sonsuz büyüklük farklı şeylerdir. Bir büyüklük sonsuza kadar bölünebilir, ama bundan dolayı sonlu bir büyüklük olmaktan çıkmaz.

Peki bu kanıttan Zenon'un amacı nedir? Şüphesiz Zenon, gözlemin Akhilleus'un kaplumbağayı geçeceğini gösterdiğinin bilincindedir. Ama gözleme dayanan tesbitle mantıksal düşünce başka başka şeylerdir. Burada önemli olan mantıksal düşünce bakımından hareketin imkânsız olduğunu kabul etmektir. Çünkü hareketin imkânını veya gerçekliğini kabul ettiğimiz takdirde, Akhilleus'un kaplumbağayı geçemeyeceğini kabul etmemiz gerekir. Eğer bunun düpedüz saçma ol-

duğunu düşünüyorsak, bu saçmalığın hareketin gerçekliğini kabulden doğduğunu anlamamız, dolayısıyla bu varsayımı reddetmemiz gerekir.

İkiye Bölme Paradoksu

Herhangi bir mesafeyi veya uzamı nasıl katedebiliriz? Çünkü hedefimize ulaşmadan önce bu mesafenin yarısını, sonra geri kalan mesafenin yarısını, yani tüm mesafenin dörtte birini katetmemiz gerekmez mi? Bu akıl yürütmeyi böylece sürdürürsek, geri kalan mesafenin yarısını, yani tüm mesafenin sekizde birini, yine geri kalan mesafenin yarısını, yani tüm mesafenin onaltıda birini katetmemiz ve bunun böylece sonsuza kadar gitmesi gerekmez mi? O halde burada da gitgide küçülen, ama hiçbir zaman sıfıra gitmesi mümkün olmayan bir büyüklük sözkonusudur. Sonuç olarak herhangi bir mesafenin katedilmesi imkânsızdır.

Görüldüğü gibi bu paradoks da, mesafenin sonsuza kadar bölünebilmesi imkânına dayanmaktadır. Bu itiraza verilecek cevap ise basit olarak şu olacaktır: Sonsuza kadar bölünebilir bir mesafeyi katetmek için yine sonsuza kadar bölünebilir bir zaman –ne daha fazlası, ne daha azı– gerekli ve yeterlidir.

Şüphesiz bu cevap doğrudur; ama bizi fazla ileri götürmez. Çünkü burada güçlük sonsuz bir dizinin (progression) sonlu bir büyüklükle ilişkisinde yatmaktadır. Matematikçiler bize burada ikiye bölmelerle ilerleyen bir dizinin hiçbir zaman belli bir büyüklüğü aşmadığını göstereceklerdir. Yani burada 1/2+1/4 +1/8+1/16+1/32+1/64+ 1/128 ...dizisinin değeri, hiçbir zaman 1'i aşamaz. Ama önemli olan bu dizinin nasıl gerçekten de bu sözkonusu niceliğe, yani 1'e ulaştığıdır. Burada sözkonusu olan sonlu niceliğin tam olması için ne kadar küçük olursa olsun her zaman için bir şey eksik kalacak değil midir?

Şüphesiz bir önceki kanıtta veya paradoksta da işaret ettiğimiz gibi bu tür bir şeyin *sonsuz büyük olması*yla *sonsuza kadar bölünebilir* olması başka başka şeylerdir. Matematikçi burada bu dizileri sona erdiren sonsuz küçük değerleri bir tarafa bırakarak veya ihmal ederek işin içinden çıkar. Bu gereklidir ve şüphesiz bilimlerin gelişmesi için de

çok yararlıdır. Ama bütün bunlar sonsuz kavramında gizlenen güçlükleri, problemleri ortadan kaldırmaya yetmez.

Duran Ok Paradoksu

Bu kanıt, daha önceki iki kanıtın tersine uzay ve zamanın sonsuza kadar bölünemez oldukları varsayımına dayanmaktadır. Şimdi bu varsayım da, bizi saçma sonuçlara götürdüğüne göre veya daha doğrusu ister uzay ve zamanı sürekli ve sonsuza kadar bölünebilir; isterse süreksiz ve kesikli şeyler olarak alalım, her iki varsayımda da saçma sonuçlara vardığımıza göre, yapmamız gereken zaman ve hareketin varolmadığını kabul etmektir.

Bir yaydan atılmış ok düşünelim. Bu okun uzunluğu bir metre olsun ve saniyede on metrelik bir mesafe katetsin. Şimdi bu onun saniyenin her onda birinde, uzunluğuna eşit olan bir uzay parçasını işgal ettiği anlamına gelmez mi? Ama onun uzunluğuna eşit olan bir uzay parçasını işgal etmesi de bu uzay parçasında hareketsiz olması demek değil midir? Peki on tane hareketsiz durum biraraya gelerek nasıl hareketi meydana getirebilir? Sonuç: Hareket yoktur.

Bu kanıtı bir başka şekilde de anlatabiliriz: Hareket eden bir şey ya içinde bulunduğu uzayda veya içinde bulunmadığı uzayda hareket eder. Ama o ne içinde bulunduğu uzayda, ne de içinde bulunmadığı uzayda hareket edebilir (DK. 29 B 4). Çünkü bir uzayda olmak ve onu işgal etmek, hareket etmemektir. Öte yandan bir şeyin içinde bulunmadığı bir şeyde hareket ettiğini düşünmek de saçmadır.

Bu kanıta veya paradoksa verilecek cevap da bellidir: Hareket eden bir cisim, tasarlanması mümkün olan en küçük zaman birimlerinde dahi tek bir uzay parçasını işgal etmez; tersine o daima uzayın bir parçasından başka bir parçasına geçiş halindedir. Hareket de zaten bu geçiş demektir.

Bu güçlükte de gözden kaçan nokta şudur: Burada sürekli olanla süreksiz birimlerden meydana gelen bir bütün birbirine karıştırılmaktadır. Burada sürekli kavramı tam olarak sınırlandırılmamaktadır. Zamanı, atomlardan meydana gelen bir şey olarak düşünmemek gere-

kir. Aynı şekilde uzay da kesikli nicelikler toplamı olarak ele alınmamalıdır. Hareket sürekli bir şeydir. O, bir şeyin düşünülmesi mümkün olan en küçük bir zaman parçasında, düşünülmesi mümkün olan en küçük bir uzay parçasında olması ve başka yerde olmaması demek değildir; tersine onun yukarıdaki durumda bile bir yerde ve başka bir yerde olması, yani sürekli bir geçiş durumunda olması demektir.

Stadyum Paradoksu

Bu paradoksu veya kanıtı biraz modernleştirerek anlatalım. Üç ayrı hattâ bulunan üç ayrı tren katarı olduğunu varsayalım. Bu katarların vagonlarının sayısı ve uzunlukları aynı olsun. Onlardan birincisi ve üçüncüsü ters yönlerde hareket ediyor olsunlar, ikincisi ise hareketsiz olsun.

Şimdi birinci trenin ikinci, yani hareketsiz trenin sonuna kadar gelmesi için gerekli olan sürenin, üçüncü, yani birinci trene ters yönde hareket eden trenin sonuna kadar ulaşması için gerekli olan sürenin iki katı olacağına şüphe yoktur. Bu durumda birinci trenin hangi hızla hareket ettiği sorulsa, buna çelişik cevaplar vermek zorunda kalırız. Çünkü o ikinci trene göre başka, üçüncü trene göre ise daha başka bir hızla hareket etmiştir. Başka deyişle o aynı mesafeyi iki farklı zamanda katetmiştir. Bu sonuç saçma olduğuna göre hareketin varlığını düşünmek saçmadır.

Şüphesiz bu kanıta, burada doğru olan ölçmenin ancak hareketsiz trene göre ölçme olacağı, çoğu durumda da zaten bu ölçme tarzını kullandığımızı söyleyerek itiraz edebiliriz. Ama Zenon haklı olarak hareket hızının her zaman bir şeye göreli olduğunu söyleyerek buna karşı çıkabilir. Özellikle her şeyin hareket halinde olduğu bir evrende, yani Herakleitos'un evreninde, hiçbir şeyin hızını ölçmenin mümkün olmadığı, daha doğrusu her hızın başka bir şeyin hızına göreli olarak ölçülmesinin zorunlu olacağı açıktır. Bununla birlikte Zenon'un amacı şüphesiz bu göreliliği vurgulamak değil, hareket hızının içerdiği güçlüklerden dolayı hareketin problematik olan karakterine işaret etmektir.

Zenon'un varlığın birliği veya tekliği lehine getirdiği kanıtlardan da ikisini zikredelim. Bunlardan biri mısır taneleri paradoksudur.

Mısır Taneleri Paradoksu

Zenon'un Protagoras'la bir diyalogu şeklinde takdim edilen bu paradoks şudur: Zenon Protagoras'a sorar: "Söyle bakalım ey Protagoras, bir tek mısır tanesi veya onun onbinde biri büyüklüğünde bir parçası yere düştüğünde, ses çıkarır mı?" Protagoras bu soruyu "hayır" diyerek cevaplar. Zenon sormaya devam eder: "Peki bir ölçek, örneğin bir tas dolusu mısır tanesi yere düştüğünde, bir ses çıkar mı?" Protagoras bu soruyu ise "evet" diyerek cevaplamak zorundadır. Bunun üzerine Zenon ona şu, asıl amacını oluşturan soruyu yöneltir: "Peki bir ölçek mısır ile bir tek mısır tanesi arasında belli bir nisbet yok mudur? O halde onların çıkardıkları sesler arasında da aynı nisbetin olması gerekmez mi? Bir ölçek mısır tanesi ses çıkarıyorsa, bir tek mısır tanesi veya onun onbinde biri büyüklüğündeki bir parçasının da ses çıkarması gerekir" (Simplicius'un anlatımı: DK. A 29).

Zenon'un bu paradoksunda güçlük nerededir? Saçma olan nedir? Eğer çokluk varsa sözüedilen tek mısır tanesinin sesi de duyulmalıdır. Duymuyoruz; o halde çokluk, saçmadır.

Şüphesiz burada gerçekte bir saçmalık yoktur. Burada problem duyusal nitelikleri şeylerin kendi nitelikleri olarak almaktan geçmektedir: Bin tane mısır tanesinin bir sesi varsa, bir tanesinin de sesi olmalıdır. Aslında tek bir mısır tanesinin de yere düştüğünde çıkardığı bir ses şüphesiz vardır; ama bu bizim bu sesi duyabileceğimiz anlamına gelmez. Çünkü algı, duyusal bir nitelikle onu duyan özne arasında ortaya çıkan bir ilişkinin sonucudur. En basit bir şekilde söylersek bir sesin duyulabilmesi için, onun duyan insanın duyma eşiğinin üzerine çıkabilmesi gerekir. Bununla birlikte Zenon'un bu paradoksundan çıkardığı sonuç, çokluğu kabul etmenin bizi saçma sonuçlara götürdüğüdür.

Çokluk Paradoksu

Varlığın birliği lehine getirilen ikinci kanıt, daha incedir: Çokluk kabul edilirse iki saçma sonuca varılır. Şeyler çok olurlarsa ı) aynı zamanda hem büyüklüğü olmayan, ıı) hem de sonsuz büyük olan şeyler olurlar.

ı) Büyüklüğü olmayan şeyler olurlar; çünkü onlardan her biri eğer bir birimi temsil etmezlerse çok olmazlar. Ama bir birim, bölünemez; çünkü her şey ancak eğer içinde bir parça varsa bölünebilir. Ve eğer o uzamsa, içinde birçok parça olabilir. ıı) Aynı zamanda sonsuz büyük olurlar; çünkü varlığı olan her şeyin bir büyüklüğü olmak zorundadır. Eğer onun büyüklüğü varsa, parçaları vardır ve bu parçaların birbirlerinden ayrı olmaları gerekir. Çünkü aksi takdirde onlar nasıl farklı parçalar olacaklardır? Bu parçalar birbirlerinden ancak aralarında parçalar varsa ayrılabilirler. Nihayet bu aradaki parçaların da birbirlerinden başka parçalarla, muayyen bir büyüklüğü olan parçalarla ayrılmaları gerekir ve bu böylece devam edip gider. O halde her cismin, kendisinde, her biri muayyen bir büyüklüğe sahip olan sonsuz sayıda parçalar içermesi gerekir. Şimdi sonsuz sayıda ve muayyen bir büyüklüğü olan parçalardan meydana gelen bir şeyin de sonsuz büyük olması gerekir. Sonuç: Bir çokluk ya büyüklüğü olmayan veya sonsuz büyüklüğü olan bir şey olmak zorundadır. Her iki şık da saçma olduğuna göre çokluğun kendisi saçma bir varsayımdır. O halde varolan, birdir.

Zenon'un bu paradoksuna verilebilecek cevap, şeylerin sonsuza kadar bölünebilmesinin mümkün olmadığı görüşüne dayanacaktır. Aslında bu görüş Pythagorasçılar tarafından ileri sürülmüştür. Onlar maddeye yüklenen sonsuza kadar bölünebilme özelliğinin onu ortadan kaldırma tehlikesini gösterdiğini fark etmişlerdir. Bundan dolayı bu bölünmeye bir sınır koymak ihtiyacını hissetmişlerdir. Onlara göre iğne ucu kadar küçük veya toz zerrelerine benzeyen çok küçük parçacıklar daha ileri bir bölmeye son verirler.

Buna karşılık Zenon şunu ileri sürmektedir: Bir şey ya uzama sahiptir; o halde bölünebilir veya uzama veya büyüklüğe sahip değildir; o zaman da onun varlığı meydana getirmesi mümkün değildir.

Çünkü istediğimiz kadar sıfırı biraraya getirelim, bir büyüklüğü meydana getiremeyiz.

Zenon'un bu görüşüne bir şeyin hem uzama sahip olduğu, hem de bölünemeyeceğini söyleyerek cevap verebiliriz; daha doğrusu Zenon'u başka türlü altetmenin imkânı yoktur. Bu sonuncu cevap, Atomcuların cevabı olacaktır. Onlara göre madde sonsuza kadar bölünemez. Bölünmenin bir yerde durması gerekir. Bu yerde karşımıza çıkacak şeyler ise zihinsel olarak bölünmesi mümkün, ama fiziksel veya aktüel olarak, fiili olarak bölünmesi sözkonusu olmayan şeyler olacaktır.

Zenon'un Parmenides'i desteklemek üzere yaptığı ustaca savunma budur. Bununla birlikte bir önceki bölümün sonunda işaret ettiğimiz gibi, Zenon'un diyalektiği ne kadar güçlü olursa olsun Yunan düşüncesini o kısır Parmenidesçi "Varlık vardır; varolmayan var değildir" tekerlemesi içinde tutmak mümkün değildi. Nitekim de öyle olmuştur. Çoğulcu materyalistler hem varlığı, hem oluşu kabul etmek ve açıklamak ihtiyacını duymuşlar ve bunu mümkün kılacak bir bakış açısını yaratmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte Zenon'un çabalarının sonsuz, sürekli, sayı, uzay, zaman ve hareket gibi temel kavramların felsefi analizine büyük katkıda bulunmuş olduğunu unutmamamız gerekir. Onun felsefe tarihi içindeki önemi de her şeyden çok bu kavramlar üzerine tuttuğu ışıktan ileri gelmektedir.

10

Empedokles



"Ölümlü olan hiçbir şeyin ne varlığa gelmesi, ne de her şeyi alıp götüren ölümle son bulması vardır. Varolan sadece unsurların biraraya gelmesi ve birbirine karıştıktan sonra ayrılmasıdır. "Ölüm", şeylerin bu ritminin bir anına verilen bir addan ibarettir. Bu unsurlar bir insan, bir vahşi hayvan, bir bitki veya bir kuş biçiminde birbirlerine karıştıklarında insanlar bir "doğuş"un ortaya çıktığını söylerler. Unsurlar birbirlerinden ayrıldıklarındaysa insanlar bunu acıklı "ölüm" kelimesiyle açıklarlar. Ancak bu adlandırma doğru değildir"

(*DK.* 31 B 8-9).

Empedokles'e ait bir rölyef.

Çoğulcu materyalistlerin ilki, Empedokles'tir. Onun gerek kişiliğinde, gerekse sisteminde çeşitli ve farklı yönelimleri zengin bir biçimde birleştiren ilk büyük eklektik (telifçi) filozof olduğunu söyleyebiliriz. O aynı zamanda şair, kâhin, peygamber, devlet adamı, hekim ve filozoftur. Öte yandan Empedokles'in sisteminde Parmenides, Herakleitos, Pythagoras ve Miletli filozofların etkileri görülmektedir.

HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Empedokles'in doğum ve ölüm tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Onun İÖ 490'lar civarında doğduğu, 430'lar civarında ise öldüğü tahmin edilmektedir. Doğum yeri olarak Sicilya'da Akragas veya Agrigentum adıyla bilinen kent zikredilmektedir. Ölüm yeri ve şekliyle ilgili olarak ise farklı rivayetler vardır. Bir habere göre Etna yanardağına atlayarak hayatına son vermiştir. Daha güvenilir gibi görünen bir başka habere göre ise 60 yaşları civarında iken Yunanistan'da Peloponnesos bölgesinde normal bir ölümle ölmüştür. Olgunluk tarihi olarak 84. Olimpiyat oyunları dönemi, yani İÖ 444-441 yılları arası verilmektedir (DL. VIII 74).

Hayatı hakkında elimizde fazla bilgi olmamasına karşılık kişiliği, karakter özellikleri ve eseri hakkında hayli bilgimiz vardır. Yazmış olduğu ve zamanımıza kadar gelmiş olan iki eserinden *Arınmalar* adlı şiirinin başında Empedokles kendisini bir tanrı gibi takdim etmektedir. Gezdiği her yerde binlerce insan tarafından karşılandığını, bu insanların kendisinden hastalıklarını iyileştirmesini, geleceklerine ilişkin kehanetlerde bulunmasını, kurtuluşa giden yolu göstermesini istediklerini belirtmektedir (DK. 31 B 112).

Bu sözleri onun kendisini aynı zamanda bir peygamber, bir kâhin, bir şifa dağıtıcı, bir kurtuluşa eriştirici olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Gerçekten de onun uzunca bir süreden beri hareketsiz yatan, nabzı ve solunumu durmuş ve hekimler tarafından artık tedavi edilemez diye bir tarafa bırakılmış olan bir kadını iyileştirdiği, daha doğrusu dirilttiği söylenmektedir. Nitekim kendisi de, yukarıda sözünü ettiğimiz iki eserinden diğerinin, yani *Doğa Üzerine* adını taşıyan şiirinin sonunda öğrencisi Pausanias'a "hastalık ve yaşlılığı ortadan kaldıracak bütün iksirleri öğreteceği"ni söylemektedir (DK. 31 B 111). Yine bu bölümde Empedokles'in "karanlıklar evinden[1] bir ölünün ruhunu geri getirecek bilgilere sahip olduğu"nu öğrenmekteyiz.

Kişiliğinin bu özelliğini ortaya koymak yönünde öğrencisi Gorgias'ın sözleri de çok önemlidir. Sofist hareketin önemli temsilcilerinden biri olduğunu göreceğimiz Gorgias, Empedokles'in büyü pratikleriyle meşgul olduğunu söylemektedir (DL. VIII 59). O halde karşımızda aynı zamanda bir sihirbaz bulunmaktadır. Gerçekten *Doğa Üzerine*'nin sonunda Empedokles'in kendisine verdiği bilgiler sayesinde Pausanias'ı daha başka şeylere de muktedir kılacağını öğrenmekteyiz:

> "Hortum haline geçerek toprağın üzerinde sürülmüş tarlaları mahveden güçlü, yorulmak bilmez rüzgârlara hükmetmeyi öğreneceksin. Yine istediğin zaman yararlı rüzgârlar estireceksin. Karanlık yağmurlardan sonra insanlara yararlı olan kuraklığı, kurak yazdan sonra ağaçları besleyen bereketli yağmurları getirteceksin" (DK. 31 B 111).

1 Yani *Hades*'ten.

O halde Empedokles rüzgârlara hükmetmesini, yağmurlar yağdırmasını bilen bir sihirbaz, bir keramet sahibidir aynı zamanda. Bütün bunlarda onun bir hayli şarlatan olduğu açıktır.

Bununla birlikte bunlar onun kişiliğinin bir yanıdır. Kişiliğinin öbür yanındaysa daha kalıcı, daha değerli bazı şeylerin varlığını görmekteyiz. Empedokles'in siyasi bakımdan anayurdu Akragas'ın hayatında oldukça aktif ve yararlı bir rol oynamış olduğu söylenmektedir. Ailesi bakımından kentin en nüfuzlu, sözü geçer ailelerinden birine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Babasının İÖ 470 yılında kentin tiranının devrilmesinde önemli bir rol oynamış olduğu belirtilmektedir. Bu tiranın tahtının Empedokles'e sunulmuş olduğu, ancak onun demokrat eğilimlerinden ötürü bunu reddettiği haber verilmektedir (DL. VIII 63).

Gerçekten de Empedokles'in Yunan filozofları arasında demokrasiyi destekleyen nadir insanlar arasında yeraldığını görmekteyiz. Empedokles'in her yerde olduğu gibi Akragas'ta da tiranlıktan sonra ortaya çıkan demokrat ve aristokrat partilerden birincisi içinde yer almış, hattâ onun liderliğini yapmış ve bütün servetini bu uğurda harcamış olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte bu eğilimleri ve fedakârlıklarının, hayatının sonuna doğru doğduğu kentten kovulmasına engel olamadığı da anlaşılmaktadır.

Empedokles'in sadece kuramlarla meşgul olmadığı, aynı zamanda pratikle de ilgilendiğini gösteren bir diğer işaret, onun mühendislik alanına ait olduğunu söyleyebileceğimiz uygulamaları ve başarılarıdır. Söylendiğine göre o, bölgede bulunan Salinento kentini kasıp kavuran veba salgınını, bu kenti çevreleyen bataklıkları kurutmak suretiyle önlemeye muvaffak olmuştur. Yine doğduğu kent olan Akragas'ın havasını sağlıklı kılmak üzere, kuzey rüzgârlarına yol açabilmek için şehri kuzeyden çevreleyen kayaları parçalatmıştır.

Onun bazı görüşlerini, örneğin havanın bir cisim olduğu, vücudun sadece ağız ve burundan değil aynı zamanda deriden de solunum yaptığı, dünyanın ağır bir cisim olan topraktan meydana geldiği halde evrenin merkezinde hareketsiz bir halde bulunup aşağıya doğru düş-

mediği tezlerini desteklemek üzere bazı deneyler yaptığı veya bazı deneylerden yararlandığı da haber verilmektedir.

Bununla birlikte onun hekimlik veya tıp alanında yapmış olduğu çalışmalarının, politika veya mühendislik alanlarındaki başarılarından daha uzun ömürlü olmuş oldukları şüphesizdir. İS 2. yüzyılın ünlü hekimi Galen (Galenos), Empedokles'in İtalya Tıp Okulu'nun kurucusu olduğunu söylemekte ve bu tıp okulunu Hipokrates'in temsilcisi olduğu ünlü Kos Tıp Okulu'yla aynı düzeye yerleştirmektedir. İtalya Tıp Okulu'nun Hipokratesçi okulun temsilcileri tarafından şiddetle eleştirildiği, hattâ şarlatanlıkla suçlandığı bir gerçek olmakla birlikte –Kos Okulu, Empedoklesçi tıp geleneğini gereğinden fazla kuramsal, gereğinden az deneyci bulur– onun morfolojiye, fizyolojiye yaptığı katkılar ihmal edilemez. Öte yandan, bu okulun etkisi sadece tıp alanında kalmamış, onun aracılığıyla daha sonraki bütün felsefi-bilimsel gelişme üzerinde de kendisini göstermiştir.

Empedokles, Parmenides'ten sonra düşüncelerini şiir formunda ifade eden ikinci önemli filozoftur. Kendisinden sonra aynı formu yine kendisinin bir hayranı olan Romalı Lucretius (İÖ 1. yüzyıl) daha da başarılı olarak devam ettirecektir. Gerçekten bu üç şair-filozof arasında şairlik yeteneği ve eserinin şiirsel değeri bakımından en üstün olanın Lucretius olduğu kabul edilmektedir. Empedokles'in şairlik yeteneğiyse Parmenides'ten üstün, Lucretius'tan aşağı olarak takdir edilmektedir.

Empedokles'in bugün elimizde bulunan iki şiirinin yanında bazı başka şiirleri olduğu da bildirilmektedir. Ancak bu diğer şiirlerinden elimizde herhangi bir parça mevcut değildir.

Empedokles'in *Doğa Üzerine* ve *Arınmalar* adını taşıyan bu iki şiiri ise gerek üslûp, gerekse içerik bakımından birbirlerinden kesin olarak farklıdır. Bundan dolayı Diels, onların Empedokles'in düşüncesinin gelişiminin iki farklı dönemine ait oldukları tezini ortaya atmıştır. Diels'ten bu yana bu iki dönemden hangisinin daha önce geldiği konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Ancak bu iki şiirin, Empedokles'in düşüncesinde zamansal bakımdan farklı iki döneme karşılık olmaktan çok, Pythagorasçılıkta olduğu gibi onun düşüncesinin farklı iki görüntüsü-

nü temsil ettikleri, çünkü Pythagorasçılıkta olduğu gibi onda da her zaman dinî, ahlâkî ve pratik kaygıların bilimsel-felsefi kaygılarla iç içe bulunduğu görüşü de ileri sürülmüştür (Röd, PA. s.147).

Empedokles, şimdiye kadar gördüğümüz Yunan filozofları içinde eserinden elimizde en fazla sayıda fragment bulunan insandır. *Doğa Üzerine* ve *Arınmalar*'ın asıllarının toplam 5000 civarında mısradan oluştukları tahmin edilmektedir. Onlardan yaklaşık 2000 mısradan meydana geldiği tahmin edilen birincisiyle ilgili olarak bugün elimizde 350 civarında mısra ve fragment bulunmaktadır ki, bu da şiirin aşağı yukarı beşte birinin unutulmaktan kurtulmuş olduğunu göstermektedir.

VARLIK KURAMI VEYA ONTOLOJİSİ

Doğa Üzerine'de kendini gösteren ve Empedokles'in özgünlüğünü teşkil eden iki önemli düşüncesi, arkheyi birden fazla olarak kabul etmesi ve yine kendisinden önce gelen filozoflardan farklı olarak maddi ilkenin yanında, ondan ayrı bir *hareket ettirici ilke*nin veya Aristoteles'in terminolojisiyle *fail neden*in varlığını kabul etmesidir. Şimdi sırayla bu iki önemli tezi görelim.

Parmenides'in Varlıkla İlgili İddiaları Tamamen Yerindedir

Empedokles, Parmenides'in varlıkla ilgili iddialarını tümüyle kabul etmektedir. Yani o Parmenides gibi varlığın ezeli-ebedi, değişmez, sürekli, içine nüfuz edilemez vb. olduğunu söylemektedir. Hattâ Parmenides'in adını anmamakla birlikte, onun varlığın meydana gelemeyeceği ve ortadan kalkamayacağı, çünkü varolan bir şeyin yokluğa gitmesinin veya yokluktan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olduğu görüşlerini ondan daha kesin ve daha açık bir dille tasdik etmektedir:

> "Daha önce varolmayan bir şeyin varlığa geldiğini veya herhangi bir şeyin yok olabileceği ve tamamen ortadan kalkabileceğini düşünenler, delidirler; çünkü varolmayan şeyden herhangi bir şeyin doğması kesinlikle mümkün değildir ve varolan şeyin ortadan kalkması gerektiği de imkânsız ve duyulmamış bir şeydir; çünkü o nereye konulursa konsun, orada var olacaktır" (DK. 31 B 11-12).

Boşluk da Yoktur

Peki boşluk var mıdır? Parmenides'in boşluğu reddettiğini ve varolanı bir doluluk veya dolu olan (*plenum*) olarak aldığını biliyoruz. Empedokles de aynı şekilde ve kesin bir dille boşluğun varolmadığını ilan etmektedir:

> "Bütünde ne eksiklikten meydana gelen boşluk, ne de varlık fazlalığı vardır. Bütün, doludur. Onu arttıracak neden nereden gelecektir?" (DK. B 13-14).

Bir başka fragmentte Empedokles aynı düşünceyi biraz farklı bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

> "Bütün nasıl yok olabilir? Çünkü hiçbir şey, boş olamaz" (DK. B 17).

Ancak Oluş ve Yokoluş Mümkündür

Ancak Empedokles'in Parmenides'le beraberliği bu noktada sona ermektedir. O, Parmenides gibi, bu öncüllerden hareketle hiçbir değişmenin, hiçbir oluşun, hiçbir çokluğun varolmadığı sonucuna geçmemektedir; tersine belli bir anlamda bütün bunların varolduğuna inanmaktadır.

Hangi anlamda buna inanmaktadır? Empedokles'e göre eğer gerçek anlamda, yani bir şeyin yokluktan varlığa gelmesi veya varlıktan yokluğa gitmesi anlamında bir oluş ve değişmeden sözediyorsak, şüphesiz böyle bir şey mümkün değildir. Ama eğer onların göreli anlamda, yani bazı şeylerin bir araya gelerek yeni bir şey oluşturmaları veya bir şeyi meydana getiren şeylerin dağılıp ayrılmaları sonucu bu şeyin bu şey olarak artık ortada kalmaması anlamında bir oluş ve yokoluştan bahsediyorsak, bu mümkündür. Daha basit bir şekilde söyleyelim: Eğer varlığa gelme, zaten varolan şeylerin birleşmesi, varlıktan kesilme ise bu şeylerin birbirlerinden ayrılması olarak tasarlanırsa, varlığa gelme ve ortadan kalkma mümkündür.

Çünkü Tek Değil, Birden Çok Varlık Vardır

Ancak bunun Parmenides'in kabul edemeyeceği bir şey olacağı aşikardır. Çünkü Parmenides'e göre, ortada birbirleriyle birleşecek veya birbirlerinden ayrılacak varlıklar veya şeyler yoktur. Sadece tek bir şey, Varlık veya Bütün veya Bir olan vardır. İşte bu noktada Empedokles'in Parmenides'ten ayrıldığını görmekteyiz. O şöyle demektedir: Hayır, ortada birden fazla varlık veya kendi deyişiyle "şeylerin kökleri" vardır. Yine Empedokles'in kendi sözlerine kulak verelim:

> "Ölümlü olan hiçbir şeyin ne varlığa gelmesi, ne de her şeyi alıp götüren ölümle son bulması vardır. Varolan sadece unsurların biraraya gelmesi ve birbirlerine karıştıktan sonra ayrılmasıdır. "Ölüm", işte şeylerin bu ritminin bir anına insanlar tarafından verilen bir addan ibarettir. Bu unsurlar bir insan, bir vahşi hayvan, bir bitki veya bir kuş biçiminde birbirlerine karıştıklarında insanlar bir "doğuş"un ortaya çıktığını söylerler. Unsurlar birbirlerinden ayrıldıklarındaysa insanlar bunu acıklı "ölüm" kelimesiyle açıklarlar. Ancak bu doğru bir adlandırma değildir" (DK. B 8-9).

Evet, Parmenides varlığın değişmediğini, oluş içinde olmadığını söylerken haklıdır; ancak onun tek olduğunu söylerken haksızdır. Ortada birden fazla sayıda ezeli-ebedi, değişmez, bölünmez vb. varlık vardır ve her hareket, oluş, değişme de bu varlıkların birbirleriyle birleşmeleri ve ayrılmalarından, çözülmelerinden ibarettir.

Bu Varlıklar, Dört Unsurdur

Bu varlıkların veya unsurların sayısı kaç tanedir? Empedokles onların sayısının dört olduğunu söylemektedir:

> "Önce her şeyin dört kökünü öğren: Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades ve gözyaşlarıyla ölümlü insanlar için hayat kaynaklarını besleyen Nestis" (DK. B 6).

Bu dört varlığı burada ifade edildikleri mitolojik kılıklarından soyduğumuzda karşımıza şunlar çıkmaktadır: Ateş (Zeus), Toprak (Hades), Hava (Hera) ve Su (Nestis).

Empedokles'in unsurlarını tanrılar olarak adlandırmasının bizi şaşırtmaması gerekir. Çünkü dönemin bütün düşünürlerinin ana varlık, arkhe olarak gördükleri şeyi bu unvanla yücelttiklerini daha önce görmüştük. Burada Tanrı kelimesinin dinsel bir anlamda kullanılmadığını hatırlatmamızda fayda vardır. Şüphesiz Empedokles, Burnet'in de işaret ettiği gibi "unsurlarına yalvarmamakta, onlara kurbanlar kestirmemekteydi." Burada mecazi bir ifade sözkonusudur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Yunan tanrılarının en önemli özellikleri ölümsüzlükleriydi. Bu varlıklar da ezeli, ebedi, ölümsüz varlıklar olarak görüldüklerinden aralarındaki bu önemli benzerlikten yararlanılarak onlara tanrılar denmiş olması en makûl bir yorum olacaktır.

Oluş ve Yokoluş, Dört Unsurun Birleşme ve Ayrılmalarından İbarettir

O halde elimizde dört varlık kökü veya Empedokles'in kendi adlandırmasıyla dört unsur ve onların birbirleriyle birleşme ve ayrılmaları vardır. Bu unsurların yalnızca kendilerini gözönüne alır ve onları birbirleriyle birleştirirsek ancak sınırlı sayıda birleşimlerin ortaya çıkacağı açıktır (dörtlü birleşim olarak bir, üçlü birleşim olarak üç, ikili birleşim olarak altı, toplam olarak on birleşim). O zaman dünyadaki sonsuz sayıda farklı ve çeşitli varlıkları asıl açıklayabiliriz?

Anlaşıldığına göre Empedokles bunun için unsurların birbirleriyle farklı miktarlarda veya oranlarda birleşmelerini yardıma çağırmaktadır. Unsurların yalnızca kendilerini değil, miktar veya oran bakımından farklı birleşimlerini gözönüne alırsak elimizde istediğimiz kadar farklı varlığın meydana gelmesi imkânının olacağı açıktır. Gerçekten de bu konuyla ilgili olarak Empedokles sınırlı sayıda boyaları farklı miktarlarda birbirlerine karıştırarak istediği kadar renk elde eden bir ressam örneğine başvurmaktadır:

> "Nasıl ki ressamlar tapınaklara adak olarak adanacak resimleri yaparken ellerine çeşitli boyaları alır ve onları uygun oranlarda birbirlerine karıştırırlarsa, bunun için de bazı boyalardan daha fazla,

> bazılarından ise daha az miktarlar alırlarsa ve böylece bu boyalardan dünyada rastlanan sayısız şeylerin, örneğin ağaçların, erkeklerin, kadınların, kuşların, balıkların, hattâ uzun ömürlü tanrıların resimlerini yaparlarsa, aynı şekilde doğa da dört unsuru alarak onların her birinden farklı miktarları farklı oranlarda karıştırıp varolan her şeyi meydana getirir" (DK. B 23).

Empedokles'in bu bağlamda olmak üzere kan ve kemik hakkında bazı ölçüler verdiğini de görmekteyiz. Ona göre kanda dört unsurun her birinden eşit miktarda vardır. Başka bir deyişle kanda –ve ette– bir ölçü ateş, bir ölçü hava, bir ölçü su ve bir ölçü toprak bulunur (B 98). Buna karşılık kemik bir ölçü ateş, onun yarısı kadar toprak ve yine yarısı kadar sudan meydana gelir (B 96). (Bu arada ölçüden kastedilen şeyin hacim değil, ağırlık olduğunu belirtmemiz gerekir).

Bu dört unsur öğretisini daha yakından inceleyelim: Onun aslında Thales, Anaksimenes ve Herakleitos'un ana maddelerine bir dördüncünün eklenmesiyle meydana geldiğini görmek zor değildir. Başka deyişle burada Thales'in suyuna, Anaksimenes'in havasına ve Herakleitos'un ateşine toprak eklenmektedir.

Başka bir açıdan ele alırsak onun cismin içinde bulunduğu üç belli başlı durumuna bir dördüncünün eklenmesiyle ortaya çıktığı da söylenebilir: Çünkü cisimler ya sıvı (su), ya katı (toprak) veya gaz (hava) halinde bulunurlar. O halde burada maddi olan her şeyde ortak olan *formlar* veya *haller*, özel bireysellik kazanmakta ve temel *maddelere* dönüşmektedirler.

Bu öğretinin Anaksimandros'un zıtlarının alınmasından ve onların birer "şey" olarak ilan edilmesinden doğduğunu da söyleyebiliriz. Anaksimandros'un temel zıtları sıcak, soğuk, kuru ve yaştı. Yunan felsefesinin başlangıç döneminde niteliklerle şeyler arasında bir ayrım yapılmadığını ve niteliklerin şeyler olarak alındığını biliyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, ilk Yunan filozoflarında nitelik kavramı tam olarak teşekkül etmiş görünmemektedir. Bunda Yunan dilinin özelliğinin de belli bir rolü bulunduğuna daha önce temas etmiştik. Her neyse, Anaksimandros zıtlarını kesinlikle 'şeyler' olarak düşünmekteydi.

İşte sonuç olarak, Empedokles'in yaptığı şeyin, Anaksimandros'un başlattığı bir şeyi devam ettirmekten ibaret olduğunu söyleyebiliriz: Empedokles Anaksimandros'un zıt niteliklerini almakta ve onları Parmenidesçi anlamda varlıklara dönüştürmektedir.

Bugün Empedokles'in dört unsurunun hiçbirinin gerçek anlamda unsur (element) olmadığını biliyoruz. Toprak ve hava, bildiğimiz gibi, içlerinde bir sürü maddeyi veya çağdaş kimyanın diliyle konuşursak "element"i içeren şeylerdir. Ateş, bir şey bile değildir, süreçtir. Dört unsur arasında, en fazla unsur adını almayı hakkeder gibi görünen su da bir unsur değil, iki unsurdan meydana gelen bileşik bir cisimdir. Ancak bütün bu yanlışlarına veya eksiklerine rağmen, bu dört unsur kuramının bilimsel bakımdan son derece önemli ve doğru bir fikri içerdiği muhakkaktır.

Çünkü burada bugün çağdaş kimyada kabul ettiğimiz gibi varlıkların kendilerinden meydana geldikleri şeylerin, yani unsur veya elementlerin sınırlı sayıda oldukları ve her şeyin bu sınırlı sayıdaki unsurların birbirleriyle belli miktarlarda veya oranlarda birleşmesinden meydana geldiği görüşleri vardır. Burada nitelik bakımından farklı şeylerin aslında aynı unsurların birbirleriyle farklı miktarlarda ve oranlarda birleşmesinden ortaya çıktığı görüşü de vardır ki, bu da çağdaş kimyanın tezlerinden birisidir (Bir karbon + bir oksijenin karbon monoksiti meydana getirmesine karşılık bir karbon + iki oksijen farklı bir maddeyi, karbon dioksiti meydana getirir). Bu son görüşü, nitelik bakımından şeylerin veya sayısız niteliksel farklılıkların aslında niceliksel farklılıklara indirgenebileceği şeklinde formüle etmemiz de mümkündür ki bu da çağdaş bilimin bugünkü eğilimine tamamen uygundur.

Öte yandan bu dört unsur kuramının özellikle Aristoteles'in onu benimsemesinden ve fiziğinin temel tezlerinden biri kılmasından sonra çok uzun bir süre, ta 18. yüzyılın sonuna kadar gerek bilim tarihinde, gerekse daha genel olarak düşünce tarihinde varlığını sürdürdüğünü ve insanlığın en uzun ömürlü görüşlerinden birini oluşturduğunu belirtmemiz yerinde olacaktır.

Dört Unsur Dışında, Onların Birleşme ve Ayrılmalarının Nedeni Olan İki İlke Vardır: Sevgi ve Nefret

İlk Doğa Filozofları tek bir tözün varlığını kabul ettikleri gibi, bu tözün kendisinin değişerek başka şeyler olma veya başka şeyleri meydana getirme gücüne sahip olduklarını düşünmüşlerdi. Buna karşılık, Empedokles'in birden fazla tözün varlığını ileri sürdüğü gibi bu tözlerin birbirleriyle birleşme ve ayrılmalarının nedeni olarak onlardan başka bir şeyin, daha doğrusu iki şeyin, iki ilkenin, iki kuvvetin varlığını kabul ettiği görülmektedir. Bu iki ilke, iki kuvvet, Sevgi ve Nefret veya Dostluk ve Uyuşmazlık'tır. Bu iki kuvvet veya varlıkla birlikte evrende yeralan temel varlıkların veya ilkelerin sayısı altıya çıkmaktadır.

Yalnız bu iki kuvvetin ilk dört varlıktan farkı, her zaman varolmamaları, daha doğrusu birlikte, eşzamanlı olarak varolmamaları, sırayla hüküm sürmeleridir. Ancak bu onların hüküm sürmedikleri dönemde tamamen ortadan kalktıkları anlamına alınmamalıdır; çünkü böyle bir şey imkânsızdır. Burada sadece onların her birinin belli bir süre için geri planda kalması ve birinin evren üzerindeki hükümranlığı sırasında diğerinin evrenin işleyişi üzerinde etkide bulunmaması anlamında bir ortadan kalkma sözkonusu olabilir.

Evrensel Oluşun Başlıca Safhaları

Tahmin edilebileceği üzere bu kuvvetlerden birincisi, yani Sevgi veya Dostluk birleştirici ilke, diğeri Nefret veya Uyuşmazlık ise ayırıcı, çözücü ilkedir. Birincisinin *aynı türden olmayan* unsurları birbirlerine yaklaştırmasına karşılık ikincisi aynı türden olmayan unsurları birbirlerinden ayırır (DK. B 17, 20, 21, 22, 26). Bu iki kuvvet veya varlık veya Aristoteles'in terminolojisiyle *fail neden*, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi evrende sırayla hüküm sürerler. Böylece evrende Sevgi'nin egemenliğini Nefret'inki, Nefret'in egemenliğini de Sevgi'ninki takip eder:

> "Dünyayı yöneten iki kuvvet, dün var olmuşlardır ve yarın var olacaklardır. Sonsuz zaman bu çiftten asla yoksun kalmayacaktır" (DK. B 16).

Evrenin ilk durumunun, Empedokles'e göre, bütün unsurların Sevgi'nin etkisiyle birbirlerine tamamen karışmış olduğu bir birlik durumu olduğu anlaşılmaktadır. Empedokles şiirinde bu ilk durumu ifade etmek üzere "Küre" (Sphairos) veya "Bütün" kavramlarını kullanmaktadır (DK. B 17, 27, 28, 29). Görüldüğü gibi bunlar Parmenides'ten alınmış kavramlardır ve Empedokles üzerinde Parmenides'in etkisini açıkca göstermektedir. Bu durumu veya dönemi aynı zamanda Anaksagoras'ın bir sonraki bölümde ele alacağımız "bütün şeylerin birbirleriyle tam bir karışım içinde bulundukları ilk karışım" dönemine de benzetebiliriz.

Bu dönemin arkasından, evrene yavaş yavaş Nefret sokulmaya başlamaktadır. Bu ikinci dönemde henüz onun tam bir hâkimiyeti yoktur ve Sevgi henüz evrenden tamamen uzaklaşmış değildir. Bundan dolayı bu ikinci dönemde unsurlar kısmen hâlâ birbirleriyle karışmış, kısmen ise ayrılmaya başlamış durumdadırlar.

Bunu takip eden üçüncü dönemde, tahmin edilebileceği üzere, Sevgi evrenden tamamen uzaklaşmış ve yerini Nefret'in mutlak hâkimiyetine bırakmıştır. Bu dönemde ayrı türden unsurlar, yani hava, ateş, su ve toprak birbirlerinden tamamen ayrılmış ve her bir unsur kendi başına toplanarak evrende tam bir ayrışmayı meydana getirmiştir. Daha açık bir ifadeyle, bu dönemde su unsurunun parçaları biraraya toplanarak suyu, hava unsurunun parçaları biraraya gelerek havayı vb. oluşturmuşlardır.

Bu dönemi Sevgi'nin yeniden evrene yavaş yavaş sokulması dönemi takip edecektir ve bu dördüncü dönemde ayrı türden unsurların, yani su, hava vb. nin parçaları birbirlerinden ayrılarak başka ayrı türden unsurların parçalarıyla birleşmeye yöneleceklerdir. O halde bu dönem de kısmen henüz ayrı halde bulunma, ama kısmen birleşmeye doğru gitme dönemidir.

Bunun arkasından yeniden ilk döneme, yani her şeyin birarada ve birbiriyle tam olarak karışmış olduğu "Bütün" veya "Bir" veya "Küre" dönemine varılmış olacak ve sözünü ettiğimiz devir yeniden başlayacaktır.

Bu noktada aklımıza doğal ve haklı olarak gelebilecek bir soru şu olacaktır: Acaba bugün içinde yaşadığımız, bulunduğumuz dönem hangi dönemdir? Onun ikinci veya dördüncü dönem olması gerektiği açıktır. Zaten Empedokles de, açık olarak bunu belirtir. Dünyamızın ne her şeyin birbiriyle tam bir karışım içinde bulunduğu ve Bir'i meydana getirdiği ilk dönemde, ne de her şeyin birbirinden tam olarak ayrılmış olduğu ve unsurlardan her birinin kendi köşesine çekilmiş olduğu üçüncü dönemde olamayacağı açıktır. O ancak ne Sevgi, ne Nefret'in tam olarak hâkim oldukları, unsurların birbirleriyle kısmen birleşik, kısmen ayrı oldukları ikinci veya dördüncü dönemlerin birinde olabilir.

Sevgi ve Nefret de Dört Unsur Gibi Maddi İlkelerdir

Empedokles'in Sevgi ve Nefret'ini madde-dışı (gayrı-maddi) kuvvetler olarak almaktan kaçınmamız gerekir. Daha önce de çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi Yunan felsefesinde Platon'a gelinceye kadar gerçek anlamda madde-dışı veya tinsel (spiritüel) bir varlık anlayışının mevcut olmadığını akılda tutmalıyız. O halde Sevgi ve Nefret de diğer dört unsur gibi maddi veya cisimsel şeylerdir, birer madde veya cisimdirler. Empedokles'in kendi sözleri de onları uzamsal ve cisimsel şeyler olarak düşündüğü konusunda en ufak bir şüpheye mahal bırakmamaktadır. O, Sevgi'nin "uzunluk ve genişlik bakımından", Nefret'in ise "ağırlık bakımından" diğer unsurlara, yani su, toprak, hava ve ateşe eşit olduğunu söylemektedir:

> "Ateş, su, toprak ve sonsuz yüksekliğinde hava; dışsal ve yıkıcı güç olan ve ağırlık bakımından onların her birine eşit olan Nefret; içsel güç olan ve biraraya getirmiş olduğu o şeylere[2] uzunluk ve genişlik bakımından eşit olan Sevgi" (DK. B 17).

Öte yandan Empedokles'in bu Sevgi'yi insanları birbirleriyle birleşmeye iten cinsel arzuya benzer bir şey, yani tamamen fizyolojik bir şey olarak anladığı da görülmektedir:

2 Yani dört unsura.

> "İnsanların organlarında gizli olan kuvvet, Sevgi'dir. O, böyle adlandırılır. Aşıkların düşüncesi ve arzusunun birleştirici etkisi onunla gerçekleşir. İnsanlar onu Sevinç ve Afrodit diye de adlandırırlar" (DK. B 17).

O halde hiç olmazsa fizyolojik sevginin bu Sevgi'nin özel bir hali olduğu anlaşılmaktadır.

Üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, Aristoteles'in işaret ettiği gibi Sevgi ve Nefret'in her zaman aynı şekilde iş görmedikleri, daha doğrusu çelişik işler gördükleridir *(Metafizik*, 981 a 23-30). Çünkü birleştirme ilkesi olan Sevgi farklı türden unsurları birbirleriyle birleştirirken, öte yandan bir aynı unsurun içinde onun parçalarını birbirlerinden ayırmaktadır. Buna karşılık Nefret, ayrı türden unsurları birbirlerinden ayırırken, öte yandan, bir aynı türden unsurun, örneğin Toprak'ın, parçalarını birbirleriyle birleştirmektedir.

Aslında burada bir diğer önemli noktaya daha işaret etmek gerekir: Empedokles farklı türden unsurları birbirleriyle birleştirme kuvveti olan Sevgi veya Dostluk'la, bir aynı türden unsurun parçalarını, birbirleriyle birleşmeye iten bir başka ilke arasında ayrım yapmaktadır. Bu ikinci ilkeyi *benzerlerin birbirlerini çekmesi* veya *benzerin benzer tarafından çekilmesi* ilkesi olarak adlandırabiliriz.

Benzerlerin Benzerler Tarafından Çekilmesi İlkesi

Empedokles çeşitli varlık alanlarına ilişkin birçok olayı açıklamasında sürekli olarak bu ikinci ilkeye, benzerin benzer tarafından çekilmesi veya benzerlerin birleşmesi ilkesine dayanmaktadır. Yunanlılarda atasözü haline gelmiş olan "Benzer benzeri bulur" veya "Benzerler birleşirler" sözünü Empedokles yalnız sosyal, insani hayatta uygulaması bulunan bir ilke olarak almamakta, onu birbirlerinden çok farklı alanlara uygulamaktan çekinmemektedir.

Empedokles'e göre bu ikinci ilke, adeta bir doğa yasası hükmündedir. Bu bağlamda olmak üzere Empedokles'e göre bir aynı türden unsurun parçaları, örneğin suyun parçaları, Nefret'in dünyaya nüfuz edip farklı türden unsurları birbirlerinden ayırmasından sonra doğal bir eği-

limle ve bu yasaya uygun olarak birbirleriyle birleşirler. Çünkü Nefret'in işlevi her zaman ayırmak, çözmektir. O halde birbirlerinden ayrılan farklı türden unsurların her birinin parçalarının kendi aralarında biraraya gelmeleri için Nefret'ten başka bir ilkeye ihtiyacımız vardır. Bu ilke, sözünü ettiğimiz Sevgi olamaz; çünkü onun işlevi ancak farklı türden unsurların kendilerini veya parçalarını birbirleriyle birleştirmektir. O halde bu işi yapmak için bir başka ilkeye veya yasaya ihtiyaç vardır ki, o işte bu benzerlerin birbirlerini çekmesi veya birleşmesi yasasıdır.

Empedokles bu yasayı çok farklı olayları açıklamak için kullanmaktadır. Örneğin, bitkilerin ortaya çıkışı veya insan türünün doğuşunu açıklamak mı sözkonusudur, Empedokles bu ilkeyi yardıma çağırır: Dünya yüzeyinin altında ateş bulunmaktadır. Bu ateş, dünyanın dışında, gökte bulunan ateşle birleşmek ister ve bunun için dünyanın yüzeyine kadar gelir. Dünya yüzeyinde bitkileri ve su ve topraktan oluşan insan biçimlerini meydana getirir (DK. B 62). Canlıların solunumunu açıklamak mı sözkonusudur, Empedokles bu kez vücut içinde bulunan ateşi yardıma çağırır: Bu ateş aynı eğilime uyarak vücut yüzeyine gelir ve kendisini çevreleyen havayı kovarak solunumu meydana getirir.

Empedokles aynı ilkeye dayanarak canlı varlıkların içlerinde yaşadıkları yerlerini de açıklar: Hava bakımından zengin hayvanlar, yani kuşlar havada yaşarlar. Vücutlarında su unsurunun ağır bastığı hayvanlar, yani balıklar, denizde yaşarlar. Karada yaşadıklarına göre insanlar vücutlarında toprak unsurunu en fazla miktarda bulunduran hayvanlar olmalıdırlar.

Görme olayını açıklamak üzere Empedokles'in geliştirdiği kuram ise şudur: Göz, ateş ve sudan yapılmıştır. Gözdeki ateş ateşi, su suyu görür. İlginç olan Empedokles'in cinsiyet farklılığına dayanan çekimi, yani kadın ve erkek arasındaki çekimi hemen hemen tamamen ihmal etmiş olmasıdır.

KOZMOLOJİSİ VEYA KOZMOGONİSİ

Empedokles'in kozmolojisine, daha doğrusu kozmogonisine geçelim: Bu konuda daha önce de işaret ettiğimiz gibi ilkin her şeyin birarada

bulunduğu bir başlangıç durumundan sözetmek gerekir. Bu durumda evrenin yusyuvarlak, hareketsiz, her tarafta kendi kendisine benzer veya eşit bir küre olduğunu ve bu kürenin deyim yerindeyse bir kişiliğe ve mutluluğa sahip olduğunu görmekteyiz. Empedokles bunu gayet açık bir şekilde belirtmektedir.

Daha sonra bu küreye, bir dış kuvvet olduğunu bildiğimiz Nefret nüfuz etmekte ve bir çeşit çevrinti, girdap hareketiyle, onun ağır unsurlarını hafif olanlarından ayırmaktadır. Peki bu neden olmaktadır? Neden Empedokles'in kendi sözlerine göre bir iç kuvvet olan Sevgi yerini Nefret'e bırakmaktadır? Evrenin anlaşıldığına göre mükemmel, tam, birlikli olan bu ilk durumu, mutluluk durumu neden devam etmemektedir? Aristoteles'in işaret ettiği ve eleştirdiği gibi bu konuda Empedokles'in herhangi bir açıklaması yoktur (*Fizik*, 252 a 27-28). Olsa olsa bu durumun kaderin, zorunluluğun sonucu olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Empedokles'in bu konuyla ilgili söylediği tek şey onun "*sağlam yemin*"in sonucu olduğudur (DK. B 11). Ama bu "*sağlam yemin*" nedir? Bu yemini eden kimdir? Neden etmiştir? Bu konularda Empedokles tamamen suskundur.

Her ne hal ise "sağlam yeminle gösterilen zamanın tamamlanışı" sonucunda uyumun, birliğin durgunluğu bozulmakta ve hareket doğmaktadır. Böylece "sırayla Tanrı'nın bütün uzuvları sarsılmakta"dır (DK. B 31). Bu hareket ve sarsıntı sonunda ağır unsurlar, yani su ve toprak merkezde toplanmakta, hafif unsurlar, yani hava ve ateş çevrede yer almaktadırlar (DK. B 38). Ateşin etkisi altında hava sabitleşmekte ve deyim yerindeyse camlaşarak göğün kristal küresini oluşturmaktadır. Merkezde bulunan ağır kütle ise yeniden hareketsiz bir duruma girmekte, ancak toprağı çevreleyen bölgelerde çevrinti hareketi devam ederek toprağın içinde bulunan suyun dışarı çıkmasını sağlamaktadır. Bu sırada göksel ateş de, buharlaştırma sonucu "toprağın teri olan deniz"den (DK. B 55) içinde bulundurduğu havayı dışarı çıkarttırmaktadır. Böylece ilerde Aristoteles'in de kabul edip devam ettireceği ünlü iç içe geçmiş veya birbirini çevreleyen dört unsur küresi veya halkası ortaya çıkmaktadır. Bunlar evrenin merkezinden dışa

doğru olmak üzere sırayla toprak, su, hava ve ateş küreleri veya halkalarıdır.

Ancak bu noktada Aristoteles'in ay-altı âlemiyle ay-üstü âlemi arasında bir ayrım yapıp bu dört unsurun meydana getirdiği ortak merkezli dört küreyi yalnızca ay-altı âlemi için kabul ettiğini, ay-üstü âlemini ise bu dört unsurdan hiçbiri olmayan beşinci bir unsurdan, onlardan daha az maddi, daha akıcı olan "aitheros"tan, yani eterden veya esirden meydana getirttiğini belirtmemiz gerekir. Buna karşılık Empedokles evrende yapısal bakımdan farklı iki ayrı âlemin olduğunu kabul etmez. Ona göre bütün evren, bu dört unsurdan meydana gelir.

Empedokles gece ve gündüzün meydana gelişini, dünyanın etrafında oluşan iki yarım küre, gece ve gündüz yarım küreleriyle açıklar. Gündüz yarım küresi tamamen ateşten, gece yarım küresi ise içinde bir miktar ateş bulunan havadan meydana gelmiştir. Dünyanın, evrenin merkezinde hareketsiz olarak bulunduğunu biliyoruz. Buna karşılık bu küreler, daha doğrusu yarım küreler dünya etrafında dairesel hareketler yaparak dönerler. İşte gündüz, bu dönüşte gündüz yarım küresinin dünyanın üzerine gelmesi sonucu ortaya çıkar. Bu yarım küre, bir küre veya trampet şeklinde olan dünyanın altında bulunduğunda ise gece ortaya çıkar.

Peki dünya neden ötürü evrenin merkezinde hareketsiz durmakta, düşmemekte veya kendisini çevreleyen suya gömülmemektedir? Aristoteles'in söylediğine göre Empedokles, bunun için bir ipin ucuna bağlanarak havada hızla döndürülen su dolu bir sürahinin içindeki suyun dökülmediğini gösteren bir deneyi yardımına çağırmaktadır (*De Caelo*, 295 a 17-23). Nasıl ki, havada hızla döndürülen bir sürahinin içindeki su dökülmezse, aynı şekilde evren hızla döndüğü için (yirmi dört saatte bir devir) onun merkezinde bulunan dünya düşmemekte, hareketsiz olarak yerinde kalmaktadır (Bu vesileyle Empedokles'in düşüncelerini desteklemek için dayandığı örneklerin genellikle sanat alanından alınmış olduğuna işaret edelim: Ressamların boyaları, havada döndürülen içi su dolu sürahi, birazdan göreceğimiz üzere görme olayını açıklamak isterken kullandığı etrafı şeffaf bir cisimle kaplı

olan ve içinde ateş bulunan fener benzetmesi vb. bunun en bariz örnekleridir).

Empedokles'in Ay, Güneş, ay ve güneş tutulmaları hakkında da özel bazı görüşleri vardır. Ancak bunların ayrıntılarına girmeyip daha ilginç bir alana, biyoloji alanına ait daha ilginç görüşlerini, özellikle de onlar arasında hayvanların nasıl ortaya çıkmış olduklarına ilişkin açıklamasını görelim. Bu arada Empedokles'in asıl başarılı olduğu, çok ilginç görüşler ileri sürdüğü bilim alanının özellikle bu alan olduğunu belirtelim. Daha sonra onun birçok görüşünü devam ettirecek olan Aristoteles gibi Empedokles de matematik alanında zayıf olmasına karşılık tıp, biyoloji, zooloji, botanik, fizyoloji, anatomi gibi hayat bilimleri alanlarında güçlü sezişleri ve gözlemleri olan biridir.

Empedokles'in deriden yapılan solunumu açıklamak için ileri sürdüğü bir gözlemi ve bu gözleme dayanarak önerdiği kuramı ilk olarak zikredilmeye değer. Empedokles su dolu bir havuza ağzı aşağıya dönük ve parmakla kapatılmış bir kavanozu batırdığında parmağını çekmesine rağmen suyun kavanoza dolmadığını, ağzı yukarıya dönük olarak batırdığında ise onun içine suyun hücum ettiğini gözlemlediğini belirtmekte ve bundan kavanozda bulunan havanın bir cisim olduğu, bir cisim olduğu için de suyun kavanozun içine girmesine engel olduğu sonucunu çıkarmaktadır.

Daha sonra o bu gözlemi insan vücuduna da uygulamaktadır: Dışarda bulunan hava, insanın vücuduna ancak onun yüzeyine kadar yayılmış olan kan bu yüzeyden, yani deriden çekildiğinde ve iç organlara doğru aktığında nüfuz edebilir. O halde insanların veya hayvanların vücutlarında birtakım borucuklar vardır. Bunlar derinin üzerinde bulunurlar ve ağızları açıktır. Yalnız son derecede küçük veya dar olduklarından içlerinde bulundurdukları kanın dışarı akmasına izin vermezler. Bununla birlikte kandan daha akıcı, daha ince olan havanın içlerine girmesine engel olamazlar. İşte kan bu borulardan geri çekildiğinde onun bıraktığı yere hava dolar. Buna karşılık kan geri döndüğünde borucuklarda bulunan havayı önüne katarak dışarı atar. Böyle-

ce derinin üzerinde bulunan sözü edilen açıklıklardan, yani gözeneklerden sürekli solunum yapılmış olur (B 100).

Empedokles deriyle yapılan bu solunum görüşüne nereden varmış olabilir? Muhtemelen suyun içine oturan veya bir havuzun içinde ayakta duran bir adamın vücudu üzerinde birtakım hava kabarcıklarının meydana geldiğini gözlemlemesinden. Ancak ilginç olan onun bu gözlemini suya giren bir adamın vücudunun suda meydana getirdiği açıklığa hücum eden havanın sonucu olarak daha basit bir biçimde açıklayacağına, gerçekten vücudun deriyle yaptığı solunumun sonucu olarak açıklamış olmasıdır.

BİYOLOJİSİ VEYA HAYVANLARIN ORTAYA ÇIKIŞI KURAMI

Empedokles'in hayvanların ortaya çıkışına dair kuramı daha da ilginçtir. Bu konuda onun birbirinden farklı iki kuramı olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisine göre daha önce zikrettiğimiz benzerlerin benzerler tarafından çekilmesi yasasına uygun olarak, toprağın bağrında saklı veya sıkışmış olan ateşin dünyanın çevresinde bulunan benzerine ulaşmak için sarfettiği çaba sonucunda yer yüzeyinde "tamamen teşekkül etmiş bir tarzda" birtakım varlıklar meydana gelmişlerdir. Bunlar aslında topraktan meydana gelmişlerdir. Yalnız onlarda bir miktar ateş ve su da vardır. Bu varlıklar tamamen teşekkül etmiş bir durumda bulunmakla birlikte organik bakımdan ayrımlaşmamış, yani tür ve cinsiyet bakımından farklılaşmamış canlılardır. Onların daha sonraki gelişiminde bir biçimde cinsel organlar teşekkül edecek ve bu şekilde özelleşmiş örneklerden de, artık başlangıçta olduğu gibi unsurlardan meydana gelmek yoluyla değil de, doğrudan cinsel birleşmeler yoluyla ve böylece üreme aracılığıyla benzeri canlılar ortaya çıkacaktır (DK B 62-63).

Hayvanların ortaya çıkışına ilişkin ikinci kuram daha da ilginçtir. Bu kurama göre doğa önce hayvanların çeşitli kısımlarını ayrı başlarına meydana getirmiştir. Başka bir ifadeyle burada organizmalar bir önceki kuramda olduğu gibi "*tamamen teşekkül etmiş bir tarzda*" ortaya çıkmamışlardır. Bu, Empedokles'in kendi sözleriyle "*boyunsuz başlar, omuzsuz kollar ve alınsız gözler*" safhasıdır. Bu safhanın evrende

Sevgi'nin hüküm sürmeye başlaması ve Nefret'in ondan uzaklaşması dönemine rastlaması gerekir. İkinci bir safhada ise bu ayrı organlar biraraya gelmişlerdir. Onlar önce düşünülmesi mümkün olan bütün şekillerde birbirleriyle birleşmişlerdir. Bunun sonucunda ortaya "*insan başlı öküzler*", "*öküz başlı insanlar*", "*çift yüzlü, çift göğüslü varlıklar*" ve her türlü acaip hayvanlar çıkmıştır. Bu birleşimler içinde yaşamaya elverişli ve kendilerini devam ettirme kabiliyetine sahip olanlar, varlıklarını korumuşlar; böyle olmayanlar ise zamanla ortadan kalkmışlardır. Bugün önümüzde bulunan hayvanlar işte bu, varlıklarını devam ettirme kabiliyetine sahip olanlar, yaşayabilir türlerdir (DK B 57-61).

Empedokles'in ortaya attığı, hayvanların bu iki farklı meydana geliş kuramları arasındaki ilişkiyi kavramak çok zordur. Onun, neden ötürü bu birbirinden tamamen farklı iki meydana geliş açıklaması yaptığını da anlayamamaktayız. Belki burada üzerinde daha fazla durmamız gereken ikinci açıklama tarzıdır. Çünkü bu açıklama ne kadar çocuksu veya beceriksiz görünürse görünsün, organik dünyada kendisiyle karşılaştığımız erekselliği doğal ve mekanist bir tarzda anlama ve anlaşılır kılma çabası olarak oldukça değerlidir. Empedokles'e göre, mükemmelin daha az mükemmelden, yukarının aşağıdan erekbilimsel olarak değil, tamamen mekanik bir biçimde çıktığı anlaşılmaktadır. Burada hem Darwin'in "en kabiliyetlilerin yaşaması" görüşünün, hem de çağdaş kalıtım kuramının ilk taslağı karşısında bulunduğumuzu söyleyebiliriz.

Öte yandan, böyle bir açıklama tarzının yetersiz olduğuna inanan Aristoteles, bu görüşe şiddetle karşı çıkacak ve burada gereğinden fazla rastlantıya yer verdiğini söyleyerek Empedokles'i eleştirecektir. Aristoteles'e göre doğa olaylarını, özellikle organik doğa olaylarını anlamak istiyorsak, erek ve ereksellik kavramlarından vazgeçemeyiz. Canlı doğada, organizmada organlar işlevleri değil, işlevler organları açıklar. Basit bir örnek vermek gerekirse, göz görmeyi değil, ancak görme gözü açıklayabilir. Bütün evren ereksel süreçlerin toplamıdır ve onda her bakımdan önce gelen, bir açıklama ilkesi olarak alınması gereken, erekler ve işlevlerdir.

PSİKOLOJİSİ VEYA RUH KURAMI

Empedokles'in psikolojisi de biyolojisi gibi mekanisttir. Bunu özellikle onun algı kuramında görmekteyiz. Empedokles'e göre nesneler dışarıya akıntılar (effleuves) fırlatırlar. Bu akıntılar hem algılayan organ, hem de algılanan nesne için geçerlidir; yani yalnızca algılanan nesneler değil, algılayan organlardan da bu tür akıntılar çıkar. İşte algı bu, her duyu organının üzerinde bulunan gözeneklerden çıkan akıntıların nesnelerden gelen akıntılarla buluşması sonucu meydana gelir.

Teophrastos'un söylediğine göre, Empedokles duyu organları üzerinde bulunan gözeneklerin, nesnelerden gelen akıntılar için fazla geniş veya fazla dar olması durumunda, algının meydana gelmediğini savunmaktaymış. Çünkü bu durumda dışardan gelen akıntıların, sözkonusu duyu organının gözenekleri çok geniş olduğunda ona dokunmadan içinden geçip gitmesi veya duyu organının gözenekleri çok dar olduğunda onun içine girememesi, dolayısıyla duyu organından çıkan akıntılar ile buluşamaması sözkonusuymuş.

Empedokles'in görme algısıyla ilgili açıklaması, bu konudaki görüşünü daha açık bir şekilde anlamamıza imkân vermektedir: Ona göre göz, hemen hemen tümüyle ateş ve sudan meydana gelmektedir. Empedokles, gözü bir fenere benzetmektedir: Fenerde içerde yanan bir ateş veya alev ile bu ateş veya alevi rüzgârlara karşı koruyan şeffaf kenarlar vardır. İşte gözde de ateşten yapılmış olan bir gözbebeği ve etrafında onu çevreleyerek koruyan bir şey, yani sudan meydana gelen şeffaf zar bulunmaktadır. Nasıl ki, fenerde alev kendisini çevreleyen şeffaf kenarlarda bulunan gözeneklerden dışarı çıkmakta ve etrafı aydınlatmaktaysa, gözbebeğinde bulunan ateş de, o şeffaf zar üzerinde bulunan gözeneklerden dışarı çıkar ve etrafı görür (DK. B 84).

Ayrıca benzerlerin benzerler tarafından çekilmesi ilkesini Empedokles burada da işe karıştırmaktadır. Yalnız o ilke burada benzerin benzer tarafından algılandığı, bilindiği şekline dönüşmektedir. Buna göre biz göz bebeğinde bulunan ateş sayesinde ateşli nesneleri, yani parlak şeyleri, gözün şeffaf kısmında bulunan su sayesinde de sulu nesneleri, yani karanlık şeyleri görmekteyiz. Daha açık olarak söylemek

gerekirse, Empedokles'e göre nesnelerden çıkan ateş akıntıları göze yaklaştığında, gözde bulunan ateş akıntıları onlara karşı çıkmakta ve onlarla buluşmaktadır. Bu buluşma gözün dışında, ancak onun yüzeyinin hemen yakınınında meydana gelmektedir. Böylece aydınlık cisimlerin görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Aynı durum karanlık cisimlerin görülmesinde de geçerlidir.

O halde veya bir başka deyişle görme, aslında dokunmadır. O iki aydınlığın (ateş) ve iki karanlığın (su) birbirleriyle temasından meydana gelir. Farklı türden hayvanların gözlerinin farklı yapılarda olması, onların görmelerinin de farklı olmasını doğurur. Örneğin gözlerindeki sulu kısımları daha fazla olan hayvanlar, geceleri daha iyi görürler. Buna karşılık, gözlerindeki ateş kısımları daha fazla olan hayvanlar da gündüzleri daha iyi görürler.

Görüldüğü gibi, bu algı kuramı sadece mekanist bir kuram olmakla kalmamakta, aynı zamanda algı hakkında öznelci bir açıklamanın başlangıcını oluşturmaktadır. Çünkü bu kurama göre algı sadece algının nesnesine değil, aynı zamanda algılayan özneye, onun algı organının yapısına bağlıdır; daha doğrusu bu ikisi arasındaki ilişkinin ürünüdür: Gözleri farklı yapıda olan varlıklar, farklı şekillerde görürler. O halde duyum ve algılarda öznel bir yan vardır.

Empedokles'in haz ve acı duyumlarını da, aynı yönde açıkladığı anlaşılmaktadır: Haz, unsurlarda ve onların karışımında benzer olandan, acıysa karşı olandan doğar. Başka deyişle benzerin benzerle ilişkisi bizde haz, benzerin benzer olmayanla teması ise acı duyumunu doğurur.

Daha ilginç olan Empedokles'in düşünceyi de aynı ilke yardımıyla açıklamasıdır. Ona göre insanlarda akıl, onların kendilerinden yapılmış oldukları maddeye göre değişir. Her türlü üstünlüğün kaynağı, maddi bileşimin zenginliği ve unsurların mutlu bir birleşimidir. Organik varlıkların inorganik varlıklardan üstün olmasının nedeni, ikincilerin az unsurdan, hattâ bazen tek bir unsurdan meydana gelmiş olmalarıdır. Bireysel yetenekler de buna dayanır. Hatipte mükemmel olan dil, ressamda eldir. Unsurların karışımının en mükemmel olduğu

organ, en yüksek türden ruhsal işlevlerin merkezi olmaya en uygun olan organdır. Empedokles'e göre bu organ da kalptir: "Kalbin kanı, düşüncedir" (DK. B 105). Bunun nedeni, kanın kalpten çıktığında, yani en saf ve temiz durumunda, dört unsuru en uygun bir oran ve karışım içinde kendisinde bulundurmasıdır.

Bununla birlikte bütün bu düşünceleri, Empedokles'in kararlı bir biçimde materyalist olduğu anlamında almamalıyız. Çünkü Yunan düşüncesinde Demokritos'a ve onun atomculuğuna gelinceye kadar kararlı bir şekilde materyalizmden veya gerçek anlamda materyalist olan bir filozoftan sözedilemez. Çünkü Empedokles'te de daha önceki filozoflarda olduğu gibi, gerçekten maddi olan bir madde kavramı henüz tam olarak mevcut değildir. Bunun nedeni onda da maddi olanla maddi olmayan, maddeyle ruh veya zihin arasındaki ayrımın henüz tam olarak açık olmamasıdır. Başka deyişle o da daha önceki Yunan filozofları gibi bir *hilozoist*, yani canlı maddecidir. Hattâ onun bir animist olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü o organik maddeyle inorganik veya cansız madde arasında bir ayrım yapmamaktadır. Düşünceyi kana özdeş kıldığı gibi varolan hiçbir şeyin mutlak anlamda bilinçsiz olduğunu kabul etmemektedir. Tersine ona göre her şey canlı, duyarlı ve bilinç sahibidir. Şu cümlesi onun bu görüşte olduğunu gayet açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

"Her şey düşünür, haz duyar ve acı çeker" (DK. B 107).

Empedokles'in *Doğa Üzerine* adlı şiirinden *Arınmalar*'ına geçtiğimizde ise tamamen farklı bir dünyayla karşılaşmaktayız. Bu şiirde her şey ruh göçü görüşü etrafında dönmektedir. Empedokles bu şiirin başında, kendisini insanlar arasında dolaşan bir tanrı gibi takdim etmektedir. Arkasından onun bir tanrıdan çok bir *daimon*, yani göksel varlık olduğunu, işlemiş olduğu büyük bir günah sonucu içinde bulunduğumuz dünyaya düştüğünü, sırasıyla oğlan, kız, çalı, kuş, balık biçimlerine büründüğünü ve sürekli olarak ayrıldığı ülkesini özleyip ona kavuşmak arzusuyla yanıp tutuştuğunu öğrenmekteyiz (DK. B 115-117). İş-

te sözkonusu günahtan kurtulmanın yolu, arınmalardan geçmektedir.

Bu arada Empedokles hayvanların etini yemenin büyük günah olduğunu, çünkü onların daha önceleri insanlar olmuş olduklarını vb. söyler. Bütün bunlar Empedokles'in Orpheus-Pythagorasçı kurtuluş dininin ve onun anma törenleri, et yeme yasakları, perhizleri, arınma teknik ve uygulamalarının etkisi altında olduğunu göstermektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Empedokles'in burada dile getirdiği dinsel görüşleriyle yukarıda sergilediğimiz fizik sistemi, mekanizmi, materyalist dünya görüşü arasında herhangi bir uzlaştırma sağlamak çok zor görünmektedir.

Empedokles'in kendisinden sonra gelen filozoflar arasında özellikle Aristoteles üzerinde etkisi olduğundan sözederek, bu etkinin çeşitli örneklerine işaret ettik. Roma dünyasında Lucretius, Epikuros'un dışında sadece Empedokles'ten büyük övgü ve hayranlıkla sözeder. Nietzsche'nin antik filozoflar arasında büyük bir övgü ve hayranlıkla andığı iki filozoftan biri Herakleitos ise diğeri Empedokles'tir. Alman şairi Hölderlin de bir tragedyasında Empedokles'i romantik bir kılık altında yeniden canlandırmıştır.

11

Anaksagoras



"KÜÇÜK OLAN ŞEYLER İÇİNDE BİR EN SON KÜÇÜKLÜK DERECESİ YOKTUR; TERSİNE DAİMA BİR DAHA KÜÇÜK VARDIR. ÇÜNKÜ VAROLANIN BÖLME YOLUYLA VARLIKTAN KESİLMESİ MÜMKÜN DEĞİLDİR. AYNI ŞEKİLDE HER ZAMAN BÜYÜK OLANDAN DAHA BÜYÜK BİR ŞEY VARDIR VE O NİCELİK (SAYI) BAKIMINDAN KÜÇÜK OLANA EŞİTTİR. KENDİ KENDİSİYLE KARŞILAŞTIRILDIĞINDA HER ŞEY AYNI ZAMANDA HEM KÜÇÜK, HEM BÜYÜKTÜR"

(*DK.* 59 B 3).

Anaksagoras'ın bir rölyefi.

Çoğulcu materyalistler içinde göreceğimiz ikinci önemli isim, Anaksagoras'tır. Onun Empedokles'ten önce doğmuş olduğu, ancak zihinsel olgunluk ve eseri bakımından Empedokles'ten daha sonra kendisini göstermiş olduğu anlaşılmaktadır. Anaksagoras ana madde ve ilk hareket ettirici neden öğretisinin özgünlüğüyle dikkatimizi çekmektedir. Empedokles'ten, ana maddelerin sayısını dört değil sonsuz olarak almasıyla ayrılmaktadır Buna karşılık Empedokles'in iki hareket ettirici nedeninin sayısını azaltıp teke indirgemektedir. Zenon'dan sonra sonsuz kavramıyla ilgili derin düşünceleriyle dikkatimizi çektiği gibi, kozmoloji alanında da esas itibariyle İonya filozoflarını, özellikle Anaksimandros ve Anaksimenes'i devam ettirmektedir.

HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Anaksagoras'ın 70. Olimpiyat oyunları yılları icinde doğduğu ve 88. Olimpiyat'ın ilk yılında 72 yaşındayken öldüğü haber verilmektedir (DL. II 7). Bu habere göre onun İÖ 500 yılında doğmuş olması ve 428 yani Platon'un doğduğu yıl ölmüş olması gerekmektedir. Doğum yeri olarak bugün Urla yakınında bulunan eski adıyla Klazomenai şehri

gösterilmektedir. Anaksagoras'ın bu şehrin soylu ve varlıklı ailelerinden birine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Bütün servetini, hayatını vakfettiği bilimsel araştırmalar uğruna tüketmiş olduğu yönündeki rivayeti kabul etmemek için ciddi bir neden yoktur (Platon, *Büyük Hippias*, 283 a). Anaksagoras da 6. yüzyıldan itibaren teorik bir hayat süren filozof tipinin iyi bir örneği olarak takdim edilmektedir.

Hayatının ilk dönemiyle ilgili olarak bilinen en ilginç olay, İÖ 468 yılında Aigos Potamos'a düştüğü bilinen kocaman bir göktaşı üzerinde yaptığı söylenen gözlemlerdir (DL. II 10). Herkes gibi onun da büyük ilgisini çeken bu göktaşı üzerinde yaptığı incelemeleri sonunda göktaşının aslında kızgın bir taş kitlesi olduğu kanaatine varmış olduğu söylenmektedir. Bu ona Ay, Güneş gibi gök cisimlerinin temelde dünyayla aynı yapıda oldukları görüşünü telkin etmiş olmalıdır. Bu düşüncesi ikinci vatanı olarak kabul ettiği ve otuz yıl oturduğu söylenen Atina'da kendisine karşı yöneltilecek dinsizlik suçlamasının ana dayanağını oluşturması bakımından önemlidir.

Gerçekten de Anaksagoras'ın Atina'ya yerleşmek için gelen ilk filozof olduğunu görmekteyiz. Daha önce Parmenides'in Zenon'la birlikte Atina'ya kısa bir ziyaret yaptığını söylemiştik. Buna karşılık Anaksagoras, doğduğu kenti terkederek yerleşmek üzere Atina'ya gelecek ve orada hayatının en verimli otuz yılını geçirecektir. Onu Atina'ya çeken şey şüphesiz bu sıralarda Atina'nın Yunan dünyasının tartışılmaz ekonomik, siyasi ve kültürel merkezi olmaya doğru gitmesidir. Perslere karşı kazanılan zaferden sonra Atina, Yunan dünyasında sivrilmeye başlamış ve özellikle Perikles zamanında hemen her alanda, bu arada mimari, müzik, dramatik sanatlar gibi güzel sanatlar ve kültürün çeşitli dallarında da ön plana geçmiştir.

Anaksagoras'ın Atina'da iyi karşılandığı, bu arada dönemin en güçlü kişisi olan Perikles'in dostu, hocası ve belki de danışmanı olduğu anlaşılmaktadır (*Phaidros*, 270 a). Bu devrin bir başka önemli siması olan tragedya yazarı Euripides'le de iyi dostluk ilişkileri içinde olduğu söylenmektedir. Öte yandan Anaksagoras'ın herhalde Perikles'in de arzu ve umutlarına uygun olarak, Atina'ya sokmak istediği İonyacı ay-

dınlanma ve eleştiri zihniyetinin tutucu Atinalılar tarafından pek hoş karşılanmamış olması gerektiği kabul edilmelidir (Burnet, APG. s.291).

Anaksagoras, Yunan dünyasında dinsizlikle suçlanan ve görüşlerinden ötürü mahkemeye verilen ilk filozof olacaktır. Bu suçlamanın esasını ise onun kentin ve devletin tanrılarına inanmadığı ithamı oluşturacaktır (Platon, *Sokrates'in Savunması*, 26 d). Ona karşı açılan bu davada Perikles'i yıpratmak isteyen siyasi rakiplerinin Anaksagoras'ın mahkemesini bir vesile olarak kullanmayı istemiş olmaları da muhtemeldir. Duruşmaların kendisi hakkında herhangi bir şey bilmiyoruz. Yalnızca onun "dünyanın üst yanında olup bitenlerle ilgilendiği ve bu konuda bilgiler verdiği" şeklinde bir suçlamaya muhatap olmuş olduğunu biliyoruz (DK. 59 A 17). Bununla kastedilen herhalde sözkonusu göktaşını incelemesi sonucunda varmış olduğu yargı, yani gök cisimlerinin de aslında dünyayla aynı yapıda oldukları yargısı olmalıdır (DK. A 1). Bu dönemde Atinalıların birer tanrı olarak kabul ettikleri gök cisimleriyle ilgilenilmesini ve hele onların dünyaya benzer şeyler olduklarının ileri sürülmesini bir tür küfür olarak görmüş olmaları çok muhtemeldir.

Mahkeme sonunda ister mahkûm edilmiş olsun ister olmasın, Anaksagoras'ın Perikles'in yardımıyla Atina'dan sağ salim uzaklaşmaya muvaffak olduğu ve Çanakkale civarındaki Lapseki'ye gittiği haber verilmektedir. Burada daha ne kadar yaşamış olduğu hakkında bir bilgimiz olmamakla birlikte bir okul kurmuş ve öğrenciler yetiştirmiş olduğunu bilmekteyiz. Şehir sakinlerinin ona büyük saygı göstermiş olduklarını kendisi için dikmiş oldukları bir sunaktan ve ölümünden sonra ölüm yıldönümlerinin her sene vasiyetine uygun olarak okul çocukları için bir tatil ve eğlenme günü olarak kutlanmasına izin vermelerinden anlıyoruz (DL. II 14-15).

Daha önceki filozoflarda olduğu gibi Anaksagoras'tan da elimizde sadece bazı fragmentler bulunmaktadır. Bu fragmentlerin sayısı 22'dir. Bunlar yine *Doğa Üzerine* adını taşıyan ve muhtemelen onun tek eseri olan kitabından kalmıştır. Bu eser Parmenides ve Empedokles'in eserlerinden farklı olarak düzyazıyla kaleme alınmıştır. Bu frag-

mentlerin bize kadar ulaşmasını ise İS 5. yüzyılda yaşamış bir Aristoteles yorumcusu olan Simplicius'un onları kendi eseri içine dercetmiş ve muhafaza etmiş olmasına borçluyuz.

VARLIK KURAMI VEYA ONTOLOJİSİ

Empedokles'in Varlık ve Oluşla İlgili Kuramı Temelde Doğrudur

Anaksagoras'ın ana problemi Empedokles gibi oluşun imkânını ortaya koymak veya onu anlaşılır kılmaktır. Bunun için o da Empedokles'in öncüllerinden hareket eder. Hiçten hiçbir şeyin meydana gelmediğini ve hiçbir şeyin hiçliğe gitmediğini, yani mutlak anlamda bir oluş ve yokoluş olmadığını kabul eder. Ancak öte yandan gözlemin ve deneyin varlığını gösterdiği değişmenin ve oluşun gerçekliğini inkâr etmeyi de reddeder. Bundan dolayı o da Empedokles gibi değişmenin ve oluşun gerçekliğiyle Elealıların varlığı kabul etmeleri yönündeki temel görüşlerini birbirleriyle barıştırmaya çalışır. O halde onun felsefesi de gerçekten varlığa gelmediği ve ortadan kalkmadığı şeklindeki Parmenidesçi varlık varsayımıyla deneyin bize gösterdiği şekilde oluşun varolduğu yönündeki oluş varsayımı arasında bir uzlaştırma denemesidir:

> "Yunanlılar doğuş ve yokoluştan sözederken doğru olmayan bir dil kullanmaktadırlar; çünkü hiçbir şey doğmaz ve yok olmaz. Sadece varolan şeylerin karışması ve ayrılması vardır. O halde onlar doğmayı karışma, yok olmayı ise ayrılma olarak adlandırsalar iyi yaparlar" (DK. B 17).

Ancak Varlıkların Köklerinin Sayısı Dört Değil Sonsuzdur

Buraya kadar Empedokles'le birlikte yürüyen Anaksagoras bu noktadan sonra ondan ayrılmaktadır. Empedokles'e göre biraraya gelen ve birbirlerinden ayrılan şeylerin köklerinin sayısı *sınırlı*dır, dört tanedir. Oysa Anaksagoras nitelik veya özellik bakımından belirli deneysel-duyusal şeyleri, bu nitelik veya özelliklere sahip olmayan unsurlara geri götürüp onlara indirgemeyi doğru bulmamaktadır. Ona göre, doğada varolan organik veya inorganik maddeleri çözüp ayrıştırdığımızda,

kendileriyle karşılaşacağımız şeyler, bu kendilerinden hareket ettiğimiz bütünler veya karışımlardan farklı şeyler değil, tersine *onlarla aynı türden olan şeyler* veya parçalar olacaklardır. Yani kemiğin, etin, saçın, kanın, karın, suyun, demirin vb en son parçaları yine kemik, et, saç vb olacaktır. Daha doğrusu onların, yani şeylerin en son parçaları yoktur; çünkü Demokritos'tan ve diğer atomculardan farklı olarak Anaksagoras şeylerin bölünme sürecinin bir sonu olduğuna inanmamaktadır. Şeyler, ona göre, sonsuza kadar bölünebilirler ve bu bölmenin hangi anında veya aşamasında durursak duralım, ne kadar geriye gidersek gidelim, Empedokles'in zannettiği gibi karşımıza *saf tözler* çıkmayacaktır; her zaman karşımızda bulunacak şey, yine kendisinden hareket ettiğimiz karışımla aynı türden bir karışım olacaktır.

Ve Bu Sonsuz Sayıda Varlıklar Her Şeyde Vardırlar

Peki bu kendilerinden hareket ettiğimiz bütünler veya onları böldüğümüzde kendileriyle karşılacağımız eştürden parçalar veya parçacıklar, belirli sayıda şeylerin bir karışımından mı ibarettirler? Anaksagoras'ın bu soruya da olumsuz cevap verdiğini görmekteyiz: Ona göre şeyler hem sayı bakımından sonsuzdurlar, hem de küçüklük bakımından. Yani herhangi bir şeyde her şey olduğu gibi bu şeyin her bir parçasında, sonsuz küçük parçasında da her şey vardır:

> "Her şeyde her şeyden bir parça vardır" ... "Bütün şeyler belli ölçüde her şeyde bulunurlar" (DK. B 11, 12).

Daha somut olarak söylersek kemik veya ette başka her şey, örneğin kan, saç, tırnak, altın, su vb. bulunduğu gibi kemik veya etin her bir parçasında da aynı ölçü ve oranda olmak üzere yine bütün bunlar vardır.

İlk bakışta bu, bütün ve parçanın eştürden olduğu ilkesiyle her şeyde her şeyin bulunduğu ilkesi arasında bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Şu anlamda ki, bir yandan herhangi bir şeyin, örneğin bir et parçasının bölünmesi olayında karşımıza daima et parçaları veya daha doğrusu et parçacıkları çıkmakta, ancak öte yandan etin hiçbir zaman

sadece et olmadığı, aynı zamanda kemik, kıl, saç, su vb. olduğu ileri sürülmektedir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz gibi Anaksagoras'a göre, evrende hiçbir saf töz bulunmadığı, eti bölmek istediğimiz zaman daima etle aynı özellikte olan et parçacıkları, yani doğada bulunan bütün tözlerden meydana gelen şeyler ortaya çıktığı, üstelik de bu parçacıkların başlangıçtaki etle aynı oranda birbirleriyle karışmış şeylerden meydana geldiklerini gözönüne alırsak bu izlenim ortadan kalkmaktadır.

Anaksagoras'ı bu son derece orijinal ana madde görüşüne götüren neden nedir? Bu konuda bir fragmenti epeyi aydınlatıcı görünmektedir:

> *"Saç olmayandan saç veya et olmayandan et nasıl meydana gelebilir?"* (DK. B 10).

Anaksagoras'ın şöyle düşünüyor olması çok muhtemeldir: Canlıları meydana getiren tohumlarda, ilerde gelişmiş bir halde karşımıza çıkacak olan bireylerde görülecek olan bütün doku türleri (kan, kemik, kıl vb.) tohum halinde var olmalıdır. Aynı şekilde insanların beslenme olayında, almış oldukları bir besinde, örneğin ekmekte, beslenen organizmayı meydana getiren bütün maddeler var olmalıdır. Aksi halde bu ekmekten insan bedenini oluşturan farklı dokuların beslenmesi, gelişmesi ve büyümesini nasıl açıklayabiliriz? Madem ki ekmek yiyen bir insanın saçları uzamakta, kemikleri irileşmekte, dokuları gelişmektedir; o halde ekmekte aynı zamanda bütün bu maddeler, yani saç, kemik, deri, kıl vb. olmalıdır.

Ancak bu yorumumuz Anaksagoras'ın bir şeyde neden ötürü birçok şey bulunması gerektiğini düşündüğünü açıklar; onda niçin her şeyin bulunması gerektiği veya neden dolayı her şeyde her şeyin bulunması gerektiği görüşünü açıklamaz. Oysa onun asıl görüşü bu ikincidir: Anaksagoras ekmekte yalnızca kemik, saç, tırnak veya kan bulunduğunu söylememektedir; onda aynı zamanda altın, gümüş, hava, su vb bulunduğunu söylemektedir.

Bunu açıklamak için ise ya Anaksagoras'ın ekmekle ilgili olarak

yaptığı bir gözlemden hareketle bunu genellediği, yani ekmekte sözünü ettiğimiz bazı şeylerin bulunduğu gözlemini genelleyerek onda her şeyin bulunması gerektiği görüşüne geçtiğini söyleyebiliriz veya daha makûl bir varsayım olarak onun kozmogonisinde varlığını tasdik ettiği bir durumu, yani *başlangıçta* her şeyin her şeyle karışık bir halde bulunduğu varsayımını daha sonra evrenin *şu andaki durumu*yla ilgili olarak bütün varlıklar için de tasdik ettiği görüşünü ileri sürebiliriz (Röd, PA. s.166-167).

Gerçekten aşağıda göreceğimiz üzere Anaksagoras, Empedokles veya Anaksimandros gibi evrenin bir ilk durumundan, kaos durumundan veya kendi ifadesiyle "her şeyin her şeyle karışmış olarak bulunduğu bir karışım durumu"ndan hareket etmektedir. O, bu durumun belli ölçüde şimdi de devam ettiğini, bazı şeylerin diğerlerinden ayrıldığını ve kendisini özel bir adla adlandırmamızı mümkün kılacak belli özellikler veya belirlemeler kazandığını kabul etmekle birlikte temelde her şeyin her şeyde bulunması durumunun bir anlamda hâlâ varlığını koruduğunu söylemek istemektedir.

Herhangi Bir Deneysel Özellik, Bu Özelliği Taşımayan Bir Şeyden Meydana Gelemez

Burada bir başka noktaya daha işaret etmemiz uygun olacaktır: Eğer Anaksagoras'ın düşüncesini doğru anlıyorsak, onun Parmenides ve Empedokles'in "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez" ilkelerini daha özel olarak "Herhangi bir deneysel özellik, bu özelliği taşımayan bir şeyden meydana gelmez" tarzında ele aldığını söyleyebiliriz.

Dünyaya baktığımızda onda birbirinden farklı özellik veya belirlemelere sahip sayısız varlık görmekteyiz. Et kemikten, kemik saçtan, saç tırnaktan kendisine ait bir belirlemesi olması bakımından farklıdır. Şimdi Empedokles bu farklı belirlemelerin veya özelliklerin aslında temel maddelerin farklı miktarlarda veya oranlarda birbirlerine karışmalarının sonucu olduğunu ileri sürmekteydi. Bir önceki bölümde, onun şeyler arasındaki nitelik farklılıklarını aslında onları meydana getiren unsurlar arasındaki nicelik veya miktar farklılıkları-

na indirgediğini ve bunun da çağdaş bilim anlayışına uygun bir görüş olduğunu söylemiştik. İşte Anaksagoras'ın asıl buna karşı çıktığını görmekteyiz. O herbir nitelik veya özelliği farklı bir varlığa tekabül ettirmek istemektedir. Ona göre, deney dünyasında karşılaştığımız herhangi bir farklı özellik veya belirleme, bu özellik veya belirlemeye sahip olmayan bir şeyden çıkamaz. Bundan dolayı da evrende ne kadar farklı özellikte nesneler varsa o kadar farklı özellikte varlıklar olmalıdır. Ancak öte yandan bütün bu varlıklar doğada saf bir halde bulunacak şeyler de değildirler; çünkü her varlık aslında bir karışımdır.

Şeyler Birbirlerinden Nasıl Ayrılabilirler?

Anaksagoras'ın bu son görüşünde, yani her varlığın bir karışım olduğu ve evrende saf tözlerin bulunmadığı görüşünde problemli bir şeylerin olduğu açıktır. Eğer evrende bulunan şeylerin her birinde, daha doğrusu bir varlık türünde bir başka ve farklı varlık türünde olan şeylerin hepsi bulunmaktaysa, herhangi bir varlık türü, örneğin et, bir başka varlık türünden, örneğin kemikten nasıl veya neyle ayrılmaktadır?

Anaksagoras'ın bu konuda verdiği açıklama hiç de açık veya tatmin edici değildir. O yalnızca "bir şeyin, kendisinde en fazla bulundurduğu şeyin adını aldığı"nı söylemektedir (DK. B 12'nin sonu). O halde et ve kemiğin her ikisinde de aynı şeyler olmakla birlikte, onların birinde bu şeylerden birinin daha fazla olması veya ağır basması ona kemik adını vermemizi mümkün kılmaktadır. İyi ama asıl sorun burada değil midir? Ette daha fazla bulunan ve ona et dememizi mümkün kılan şey nedir? Bu, adına ne dersek diyelim, bir şeyin, saf bir maddenin ette diğerinden daha fazla bulunduğu anlamına gelmez mi? Ancak Anaksagoras buna karşı çıkmakta ve her şeyin her şeyde bulunduğunu söylemektedir. Başka deyişle evrende saf halde hiçbir şeyin bulunmadığını-birazdan göreceğimiz *Akıl* veya *Nous* müstesna- ileri sürmektedir.

Problemi daha da karmaşıklaştıracak bir durumdan sözedelim: Eti ele alalım. Anaksagoras'a göre ette kemik olduğunu da biliyoruz. Öte yandan Anaksagoras'a göre etin herbir parçası da ettir (Burada belki parça kelimesini kullanmak bile doğru değildir. Çünkü bu parçalar

bütünle aynı özelliktedir. O halde burada parçadan (Teil) çok belki pay, hisse (Anteil) kelimesini kullanmamız gerekir. Çünkü bir şeyin hissesi, payı, o şeyin bütünüyle aynı özelliklere sahiptir; ama bir parçanın bütünle aynı özelliklere sahip olması gerekmez) ve onun da içinde kemik vardır. Peki etin içinde bulunan bu kemik kısmında ne vardır? Bu kemik kısmını analiz etmeye kalksak onun içinde yine et görmeyecek miyiz? O halde etin kemik kısmında, içinde et kısmı olan bir kemikle karşılacağız. Bu akıl yürütmeyi devam ettirdiğimiz zaman onun sonsuza kadar gideceği aşikardır. O halde burada etin içinde bulunan kemik, kemiğin içinde bulunan et, bu ikinci etin içinde bulunan ikinci kemik, bu ikinci kemiğin içinde bulunan üçüncü et vb ile karşılacağız. Bu, gerçekten sonsuza gidecektir; çünkü Anaksagoras'ın sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettiğini de bilmekteyiz. Şimdi bu tasarım ne kadar ilginç görünürse görünsün, onun şeylerin birbirlerinden farklılığını açıklamakta çok büyük bir güçlük karşısında bulunduğu aşikardır.

Karışım-Varlıklar ve Karışım-Nitelikler

Anaksagoras'ın sonsuza kadar bölünebilir eştürden varlıklar anlayışının meydana getirdiği bu güçlük, bazı yorumcuları Anaksagoras'ın gerçekten varolan şeylerden temel maddeleri değil de temel nitelikleri kastettiği varsayımına götürmüştür. Bu varsayımı ileri süren Tannery, Burnet, Cornford gibi ünlü felsefe tarihçilerine göre fragmentlerde temelde bulunan varlıklar veya unsurlar olarak zikredilen şeyler, daha çok sıcak-soğuk, kuru-yaş, aydınlık-karanlık gibi niteliklerdir. O halde Anaksagoras'ın unsurları olarak, Aristoteles gibi temel maddeleri değil, bu tür temel nitelikleri almamız gerekir.

Gerçekten de elimizde bulunan fragmentlerinde Anaksagoras, birçok yerde bu nitelik çiftlerinden sözetmektedir. Öte yandan ilk Yunan filozoflarının şeylerle nitelikler arasında bir ayrım yapmadıklarını, nitelikleri şeyler olarak ele aldıklarını da biliyoruz. O halde burada Anaksagoras'ın unsurlar veya temel varlıklar olarak nitelikleri kabul etmiş olmasında *tarihsel bakımdan* bir imkânsızlık yoktur. Ancak bu durumda Aristoteles gibi Anaksagoras'ı iyi bilen ve zaman bakımın-

dan da ona yakın olan birinin onun temel anlayışını nasıl olup da bu kadar yanlış anladığını veya bilerek tahrif ettiğini açıklamak gerekmektedir. Öte yandan Anaksagoras'ın kendisinin, eğer gerçekten bu görüşte olmuş idiyse bu görüşünü neden açık bir biçimde dile getirmediğini anlamak da zordur.

Gerçi Anaksagoras bir fragmentinde "dünyada bulunan şeylerin bir baltayla kesilmiş gibi birbirlerinden ayrılmadıkları"nı söylerken bunun bir örneği olarak soğuğun sıcaktan, sıcağın soğuktan ayrı olmamasını zikretmektedir (DK. B 8). Yine Sextus Empiricus, Anaksagoras'a atfen verdiği bir haberinde onun "karın belli ölçüde siyah olduğu"nu söylediğini belirtmektedir (DK. A 97). Bu da Anaksagoras'ın beyazın aynı zamanda belli bir anlamda siyah olduğunu kabul ettiği anlamına gelir. Ama bütün bunlar yukarıda sözünü ettiğimiz gerekçelerden dolayı Anaksagoras'ın "unsurlar"dan temel nitelikleri anladığını kabul etmemiz için yeterli değildir.

Kaldı ki, Guthrie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi, burada Anaksagoras'ın temel varlıklardan temel nitelikleri anladığını düşünmemiz mümkün olduğu gibi bunun tersine onun temel nitelikleri, temel varlıkların nitelikleri olarak aldığını düşünmemiz de mümkündür.[1] Başka deyişle burada belki daha doğrusu Anaksagoras'ın "sıcak olan"ı sıcak bir töz, "soğuk olan"ı ise soğuk bir töz olarak aldığını düşünmektir. Nihayet bu iki yorumdan hangisi doğru olursa olsun bizim yukarıda sözünü ettiğimiz güçlük ortadan kalkmamaktadır. Bu güçlük, evrende saf tözlerin varlığı kabul edilmediği takdirde şeylerin birbirlerinden nasıl ayrılabileceklerine ilişkin güçlüktür. *Karışım-varlıklar* yerine *karışım-nitelikler*in kabul edilmesiyle bu güçlük ortadan kalkmaktadır; çünkü bu durumda araştırmamız gereken şey artık saf tözler değil, saf nitelikler olacaktır. Anaksagoras'ın temel varsayımına göre saf tözler kadar saf niteliklerin de olamayacağı açıktır.

1 Guthrie, *A History*, II, s.285-286.

Sonsuz Küçük ve Sonsuz Büyük Mevcuttur

Elealı Zenon, Akhilleus ve kaplumbağa paradoksu ile ikiye bölme paradoksunda uzayın sürekli olduğu ve dolayısıyla sonsuza kadar bölünebilir olduğu varsayımından hareket etmişti. Ancak Zenon bu varsayımı, bu varsayımdan çıkacak olan saçma sonuçları göstermek üzere kullanmıştı. Başka deyişle bunun onun gerçek düşüncesi olup olmadığını bilmiyoruz. Buna karşılık Anaksagoras'ın, maddenin sonsuza kadar bölünebilirliğini temel bir ilke olarak aldığını ve bütün ana madde kuramında bu ilkeye dayandığını görmekteyiz. Anaksagoras'tan kalan fragmentlerde büyük ve küçük kavramlarının göreli kavramlar oldukları, bir şeyin ancak bir başka şeye göre büyük veya küçük olarak adlandırılmasının mümkün olduğu, hiçbir şeyin bizzat kendisinde büyük veya küçük olmadığı en açık bir biçimde dile getirilmektedir:

> "Küçük olan şeyler içinde bir en son küçüklük derecesi de yoktur; tersine daima bir daha küçük vardır. Çünkü varolanın bölme yoluyla varlıktan kesilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde her zaman, büyük olandan daha büyük olan bir şey vardır ve o nicelik bakımından küçük olana eşittir. Kendi kendisiyle karşılaştırıldığında her şey aynı zamanda hem küçük, hem büyüktür (DK. B 3).

Burada özellikle sondan ikinci cümleye dikkat etmemiz gerekir: Büyük olan, nicelik bakımından küçük olana eşittir. Bu, küçük olanda büyük olanda olanların hepsinin bulunması anlamına gelir. Demek ki en küçük olanda dahi en büyük olanda bulunan şeylerin hepsi olacaktır. Böylece her şeyin her şeyde bulunduğu görüşü bir kez daha doğrulanmış olmaktadır.

Yine bu görüşünün sonucu olarak Anaksagoras, Empedokles'in düşündüğü gibi şeylerin bir en son bölünmesinde artık unsurların ayrılacakları ve saf halde bulunacakları görüşünü reddetmekte ve karşımızda her zaman bir karışım, bir mikro kozmos bulunacağını ihtar etmektedir:

"Büyük olan ve küçük olanın parçaları birbirlerine eşit olduğu için her şey her şeyde olacaktır. Onların[2] ayrı başlarına olmaları mümkün değildir. Tersine her şeyin içinde bir başka şeyin bir parçası vardır. Bir en son küçüklük derecesinde olmaları mümkün olmadığı için onlar[3] birbirlerinden ayrılamazlar ve kendi başlarına olamazlar. Başlangıçta nasıl idiyseler onların şimdi de aynı şekilde hep birlikte olmaları gerekir" (DK. B 6).

KOZMOLOJİ VEYA KOZMOGONİSİ

Bu son cümleyle Anaksagoras'ın kozmolojisine geçmek istiyoruz. O halde, şeylerin bir başlangıç durumu, bir de şimdiki durumu vardır. Onların başlangıçtaki durumuyla şimdiki durumu arasında bir benzerlik olduğu da anlaşılmaktadır: "Başlangıçta nasıl idiyseler onların şimdi de aynı şekilde hep birlikte olmaları gerekir."

Ancak başlangıçtaki hep birlikte olmaları durumuyla şimdiki hep birlikte olmaları durumu arasında hiçbir fark yok mudur? Böyle bir farkın olduğu ve bunun da bir başka ilkenin, Anaksagoras'ın Nous diye adlandırdığı, bizim Akıl, Zihin veya Zekâ diye karşılayabileceğimiz bir ilkenin işe karışması sonucu ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Anaksagoras'a göre, evrenin her şeyin her şeyle *tam* bir karışım durumunda olduğu bir başlangıç noktasından hareketle meydana geldiği söylenebilir. Bu başlangıç durumu, Anaksimandros'un *apeiron*'una veya Empedokles'in dört unsurun birbirleriyle tam bir karışım durumunda bulunduğu Sevgi'nin hüküm sürdüğü ilk dönemine benzemektedir. Anaksagoras evrenin bu başlangıç durumu için "İlk Karışım" veya "Bütün" adını kullanmakta bir mahzur görmemektedir. Aradaki farklar saklı kalmak şartıyla bu ilk durumun Parmenides'in Bir olan'ına veya Bütün'üne karşılık olduğu da söylenebilir.

Peki bu ilk karışım dönemi neden dolayı sona ermekte ve evrenin bugünkü düzenini meydana getirecek olan süreç başlamaktadır?

Anaksimandros'un kendisine böyle bir soru sormadığını, yani *apeiron*'dan evrenin ortaya çıkış sürecinin açıklayıcı nedenini vermek

2 Yani "unsurlar"ın.
3 Yine "unsurlar".

ihtiyacını duymadığını görüyoruz. O böyle bir nedene dayanmak ihtiyacını duymadığı gibi bu süreci başlatmak üzere *apeiron*'un kendisinden ayrı bir ilkeyi, bir hareket ettirici veya fail nedeni yardıma çağırmak gereğini de hissetmemektedir. Ona göre *apeiron*'dan bir nedenle ve bir şekilde bir zıtlık, sıcak-soğuk zıtlığı çıkmış ve bunu evreni meydana getiren diğer süreçler izlemiştir.

Empedokles'in ise başlangıçtaki karışım durumundan ayrılmak ve evrenin meydana gelme durumunu açıklamak için dört unsurdan başka bir unsura, Nefret ilkesine başvurduğunu görmüştük. O halde o hareket ettirici nedenin varlığını kabul etmekte, ancak bu nedenin neden dolayı evreni meydana getirdiğine ilişkin herhangi bir açıklama vermek gereğini duymamaktadır.

Kaostan Kozmosa Nous veya Akıl Sayesinde Geçilmiştir

Buna karşılık Anaksagoras'ta Empedokles'ten bir adım ileriye gidildiğini söyleyebiliriz: Anaksagoras'a göre ilk karışıma evreni meydana getirecek olan hareketi verdiren *Nous*'tur ve *Nous akıllı, düzen verici, düzenleyici* bir ilkedir. Bundan dolayı o bu her şeyin her şeyle birarada bulunduğu *karışıklık* durumunu veya *kaos* durumunu bir düzene sokmuştur.

Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'in haklı eleştirilerini üzerine çekeceği bir tarzda (*Phaidon*, 97 b-c; *Metafizik*, 985 a 18-19) bu düzen verici ilkeyi her zaman aynı tutarlılıkla kullanmamış olmakla birlikte, şeyleri meydana getiren ilke olarak aklı veya zihni ön plana alması veya şeylerin açıklayıcı ilkesini yeni bir şeyde, Akıl'da bulması bakımından kendisinden önce gelen filozoflara göre açık bir ilerleme teşkil etmektedir.

Öte yandan Anaksagoras *Nous* kavramıyla bize sadece oluşun fail nedeninin ne olduğunu söylemekle kalmamakta, aynı zamanda bu nedenin neden dolayı evreni meydana getirdiğine ilişkin bir imada da bulunmaktadır: Evrenin kaostan kozmosa geçişini meydana getiren akıldır ve kozmos kaosa göre bir iyilik, mükemmelliktir.

Nous, Evrende Saf Halde Bulunan Tek Şeydir ve O Her Şeyin Bilgisi Yanında Onlar Üzerinde Kudrete de Sahiptir

Anaksagoras'a göre Nous

> "Varolan şeyler içinde onların en incesi ve en safıdır" (DK. B 12).

Daha doğrusu o, varolan şeyler içinde karışmamış olarak bulunan, saf olan tek şeydir:

> "Bütün diğer şeyler belli ölçüde her şeyden pay aldıkları halde Nous, sonsuz ve bağımsızdır ve hiçbir şeyle karışmamıştır" (DK. B 12).

Anaksagoras'ın Nous'un saflığını kanıtlamak için getirdiği akıl yürütme ilginçtir:

> "Eğer o kendisinde olmamış, başka herhangi bir şeyle karışmış olsaydı, onların herhangi biriyle karışmış olduğu için hepsiyle karışmış olurdu; çünkü daha önce söylendiği gibi her şeyde her şey vardır ve bu durumda onunla karışmış olan şeyler, ona engel olurlardı. Bunun sonucunda ise o şimdi olduğu gibi onlar üzerinde hiçbir güce sahip olmazdı" (DK. B 12).

Nous, diğer şeylerden farklı olarak saf ve karışmamış olmakla kalmaz; aynı zamanda bütün diğer şeylerin bilgisine ve yukarıdaki fragmentte görüldüğü gibi onlar üzerinde bir kudrete de sahiptir:

> "O her şeyin bilgisine ve kudrete sahiptir" (DK. B 12).

İşte bu bilginin ve kudretin sonucu olarak ve düzenleme, kaosu kozmos haline geçirme işlevini yerine getirmek üzere Nous başlangıçtaki karışımı harekete geçirmiştir.

Evrenin Oluşunun Başlıca Safhaları

Nous'un ilk karışıma verdirdiği hareketin bir dönme veya çevrinti, anafor hareketi olduğunu görmekteyiz. Bu çevrinti veya anafor hare-

keti sonucunda hava (yoğun ve soğuk olan şey olarak) ve eter (ince ve sıcak olan şey olarak) birbirlerinden ayrılmışlardır:

> "Nous, şeyleri hareket ettirmeye başladığında harekete geçen her şeyde bir ayrılma ortaya çıkmış ve Nous'un kendilerini harekete geçirmesinden ötürü her şey ayrılmıştır" (DK. B 13).

Bu ilk ayrılma sonucunda hava, yoğun olan şey olarak bu çevrintinin merkezine doğru gitmiş, eter ise ince olan şey olarak onun çevresine yönelmek zorunda kalmıştır:

> "Sıcak olan soğuk olandan, aydınlık olan karanlık olandan ve kuru olan yaş olandan ayrılmıştır" (DK. B 12).

Kozmik çevrintinin merkezinde madde yoğunlaşması sonucunda toprak meydana gelmiştir:

> "Yoğun ve yaş olan, soğuk ve karanlık olan şimdi dünyanın bulunduğu yerde biraraya gelmişler; buna karşılık seyrek ve sıcak olan, kuru ve aydınlık olan eterin dış bölgesine doğru yönelmiştir" ... "Ayrılan bu şeylerden toprak katılaşmıştır; çünkü buluttan su, sudan toprak ayrılmıştır. Topraktan ayrılan taşlar ise soğuğun etkisi sonucu katılaşmışlar ve sudan daha öteye atılmışlardır" (DK. B 15, 16).

Daha açık bir deyişle çevrinti içinde meydana gelen taş kitleleri, çevrinti hareketinin büyük hızından ötürü bu çevrintinin çevresine doğru itilmiş veya atılmışlar, orada ateşli eter küresi içine düşünce de kor haline gelerek yıldızları oluşturmuşlardır.

Anaksagoras'ın kozmogonisi ana hatlarıyla budur. Bu konudaki daha özel görüşlerine gelince, onları da şöyle özetleyebiliriz: Anaksagoras Ay'ın, ışığını Güneş'ten aldığını bilmektedir:

> "Ay'ın üzerine aydınlık getiren Güneş'tir" (DK. B 18).

O, İonyalıların dünyaların sonsuzluğu görüşünü kabul etmektedir:

> "Şeyler böyle olduklarından birçok ve her türden şeyin biraraya gelen şeylerde bulunduğunu ...hayata sahip olan diğer hayvanlar gibi insanların da onlardan meydana geldiğini ve bu insanların bizim dünyamızda olduğu gibi şehirlerde ve ekilmiş tarlalarda oturduklarını, yine bizim dünyamız gibi onların da bir Güneş'leri, Ay'ları ve geri kalan şeyleri olduğunu farzetmek zorundayız" (DK. B 4).

Yalnız bu pasajdan Herakleitos ve Empedokles'in kabul ettikleri gibi zamanda birbirlerini takip eden sonsuz dünyalar olduğu görüşü çıkmamaktadır. Bu pasajdan anlaşılan; Anaksagoras'ın sonsuz karışımın bir noktasından başka noktalarında da çevrinti hareketlerini başlattığı ve bu hareketlerin sonucu olarak, zaman bakımından özdeş olan birden çok dünyanın veya âlemin meydana geldiğini düşündüğüdür.

Anaksagoras, kendisinden önce gelen diğer filozoflar gibi, maddenin miktarının sabit olduğunu da düşünmektedir. Nihayet o, Parmenides, Zenon ve Empedokles'in görüşlerini takip ederek boşluğun varlığını kabul etmemekte, hareketin maddenin parçacıklarının bir yer değiştirmesinden ibaret olduğunu düşünmektedir. Evreni meydana getiren hareketi bir çevrinti hareketi veya bir dönme hareketi olarak düşünmesi de herhalde bu anlayışının bir sonucudur.

Nous, Tinsel Bir Şey Değildir

Anaksagoras'ın *Nous*'unun hangi ölçüde gerçek anlamda bir ruh veya zihin olarak alınabileceği tartışma konusudur. Evrenin varlığını kendisine borçlu olduğu ilk hareketin kaynağı olan Nous'u Anaksagoras basit, saf, bilgi ve bilinç sahibi, düzenleyici ve bir erek uğruna faaliyette bulunan bir ilke gibi takdim etmektedir (B 12). Nous'un bu özellikleri bazılarını Anaksagoras'ın onu yapısal olarak maddeden ayrı, madde-dışı, cisim-dışı, tinsel, ruhsal bir varlık olarak tasarladığı görüşüne götürmüştür. Bu bazıları içinde Anaksagoras'ın hemen arkasından gelen Platon ve Aristoteles –ve belki de onlardan önce Sokrates'in kendisi– vardır. Platon, *Phaidon* diyalogunda Sokrates'e şu sözleri sarf ettirmektedir:

"Bir defasında birinin Anaksagoras'ın bir kitabını okuduğunu işittim. Söylendiğine göre bu kitapta dünyayı düzenleyen ve her şeyin nedeni olan şeyin Zihin olduğu ileri sürülmüştü. Bu nedenden bahsedildiğini duymaktan çok memnun oldum ve onun (Anaksagoras'ın) gerçekten haklı olduğunu düşünüyordum. Ancak daha ilerlediğimde ümitlerim tümüyle tepetaklak oldu ve bu adamın Zihin'i hiç kullanmadığını gördüm. O, şeylerin düzene kavuşmasında bu Zihin'e herhangi bir nedensel güç yüklememekte, tersine onları havayla, ateşle, suyla ve başka bir sürü şeyle açıklamaktaydı" (*Phaidon*, 97 b).

Görüldüğü gibi, Sokrates'in veya Platon'un hayal kırıklığının nedeni, Anaksagoras'ın Zihin'i bir ilke olarak kabul etmesine rağmen kullanmamış olmasıdır. Başka deyişle Platon Anaksagoras'ın Nous'u kendisinin Zihin'den, Akıl'dan veya Ruh'tan anladığı şekilde bir şey, madde-dışı bir şey, bir tin olarak aldığından şüphe etmemektedir; onun şikâyet ettiği şey, Anaksagoras'ın bu şekilde anladığı Nous'u evrenin meydana gelişini açıklamada tutarlı bir şekilde, yani ilerde göreceğimiz gibi kendisi gibi erekbilimci bir tarzda kullanmamış olmasıdır.

Aristoteles de *Metafizik*'inde aynı konuya temas etmekte ve Platon'un hayal kırıklığını paylaşmaktadır. O, maddi neden yanında hareket ettirici nedenin varlığını kabul eden filozoflardan bahsederken, Empedokles ve Anaksagoras'ı bu tür bir nedeni kabul eden ilk filozoflar arasında saymakta, ancak onların her ikisinin de bu nedenle ilgili olarak söyledikleri şeyin pek farkında olmayan insanlar gibi göründüklerini sözlerine eklemektedir:

"Çünkü onların hemen hemen hiçbir zaman ilkelerine başvurmadıkları veya onlara çok az durumda başvurdukları görülmektedir. Böylece Anaksagoras evreni meydana getirişinde Akıl'ı (Nous) ancak bir "deus ex machina" olarak kullanmaktadır. Herhangi bir şeyin neden ötürü zorunlu olduğunu söylemekte güçlükle karşılaştığında Akıl'a başvurmakta, bütün diğer durumlarda ise olayları Akıl'dan çok başka herhangi bir ilkeye mal etmektedir" (*Metafizik*, 985 a 18-19).

Gerçekten de Anaksagoras'ın *Nous*'un gerek doğası, gerekse işlevi üzerinde Platon ve Aristoteles'in kendisinden bekledikleri kadar cesur ve tutarlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bir defa onun *Nous*'un doğası hakkında Empedokles'ten veya Herakleitos'tan daha ileri bir düşünceye sahip olduğunu gösteren ciddi bir işaret yoktur. *Nous* "*şeyler arasında onların incesi, en safı*", daha doğrusu tek saf olan şey olmakla birlikte gene de *maddi* bir şeydir. Onun diğer şeyler gibi bir karışım olmadığını söylemenin kendisi bile onun bir madde olduğunun ifadesidir; çünkü maddi olmayan bir şey hakkında böyle bir şey söylemenin bir anlamı olmadığı açıktır.

Sonra onun her şeyi bildiği görüşünden de, madde-dışı bir şey olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü Herakleitos'un *Logos*'unun da böyle bir özelliğe sahip olduğunu, ama bundan dolayı madde (ateş) olmaktan çıkmadığını biliyoruz.

Onun şeylerin ilk hareket ettiricisi olmasından da, doğası hakkında herhangi bir şey çıkarmamız mümkün değildir; çünkü Empedokles'in Sevgi ve Nefret'i de hareket ettirici nedenlerdir, ama bundan dolayı madde ilkeler olmaktan çıkmazlar.

Nous'un işlevine gelince, Anaksagoras'ın *Nous*'una bir ereksellik yüklediği gerçektir. Eğer ona böyle bir şey yüklememiş olsaydı, Platon ve Aristoteles onun hakkında o kadar büyük bir hayal kırıklığına düşmüş olmazlardı. Ancak onun bu erekselliği yalnızca evrene bir ilk hareketin verdirilmesi olayında kullandığı, evrenin meydana gelişinin diğer ve ileri safhalarında ondan hiç sözetmeyip daha önceki İonya filozofları gibi tamamen mekanik nedenlere başvurduğu da bir başka gerçektir.

Nitekim yukarıda kozmogonisinin ayrıntılarına girdiğimizde *Nous*'un bir ilk hareketi verdirmesinin hemen arkasından ağır maddelerin hafiflerinden ayrılması, birincilerin evrenin merkezine, diğerlerinin onun çevresine gitmesi, maddenin hızlı dönüş hareketi sonunda evrenin merkezinde bulunan taşların merkezkaç kuvvetinin etkisinde savrularak çevreye doğru gidip kızgın taş kütlelerine dönüşmesinde vb. tamamen mekanik nedenlerin işe karıştığını gördük.

Sonuç olarak Anaksagoras, bir ereğe uygun olarak etkide bulunan ilke düşüncesini ilk ortaya atan ve doğa felsefesinde ilk kullanan bir insan olmakla birlikte, bunu yalnızca ilk hareketi açıklamak için yapmakta, doğa felsefesinin geri kalan kısmında ve Aristoteles'in işaret ettiği gibi mümkün olduğunu gördüğü her seferinde, eski İonya filozoflarının basit mekanik nedenlerine geri dönmekte tereddüt etmemektedir.

Ancak bütün bunlar, evrende bir amaca uygun olarak etkide bulunan bir ilke düşüncesini, ilk ortaya atan kişinin Anaksagoras olduğu ve bu düşünceyi alıp son sonuçlarına kadar götürecek olan Atina felsefe okulunun, yani Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bundan dolayı Anaksagoras'ta kendilerinin bir ilk müjdeleyicilerini gördükleri gerçeğini değiştirmemektedir.

PSİKOLOJİSİ VE BİLGİ KURAMI

> "Nous dışında her şeyde her şeyden bir parça vardır. Bazı şeylerde ise Nous da vardır" (DK. B 11).

Anaksagoras'ın canlı şeylerle cansız şeyler arasındaki farkı, birincilerde *Nous*'un bulunmasına karşılık ikincilerde onun bulunmamasıyla açıkladığı anlaşılmaktadır. O halde gerek insanlar ve hayvanlar, gerekse bitkilerde *Nous* vardır ve *Nous* onların hareket ilkeleridir:

> "Gerek büyük, gerek küçük olsun hayata sahip olan her şey üzerinde Nous'un gücü vardır" (DK. B 12).

Nous, canlı olan her şeyde aynı ölçüde varolduğu için hayvanlar arasındaki zeka farkları *Nous*'a değil, bedenlerinin yapısına bağlıdır. İnsanın hayvanlar arasında en bilge olmasının nedeni, onun diğer hayvanlardan farklı olarak ele sahip olmasıdır (Aristoteles, *Hayvanların Kısımları*, 687 a 7).

Anaksagoras'ın algı kuramı, Empedokles'e karşı bir polemik olarak ele alınabilir. Empedokles'in duyum ve algıyı benzerlerin ben-

zerler tarafından çekilmesi ilkesiyle açıkladığını görmüştük. Anaksagoras ise buna kesinlikle karşı çıkmaktadır. Ona göre algı benzerlere değil, tersine benzemezlere, karşıtlara dayanır:

> "Bizim kadar sıcak olan veya bizim kadar soğuk olan bir şey bizi ne ısıtır, ne soğutur" (DK. A 92).

Dolayısıyla benzer, benzeri algılayamaz. Algı, karşıtların meydana getirdiği uyarımın sonucudur.

Anaksagoras'a göre gece görmememizin nedeni, gecenin siyahlığı ile göz bebeğimizin siyahlığı arasında bir fark olmamasıdır (DK. A 92). Bu görüşünün bir diğer sonucu, Anaksagoras'ın her algıyı belli bir acı olarak ele almasıdır. Çünkü her algı, bir tahriştir. Benzer olmayan şeylerin birbirleriyle temasında bir tahriş vardır ve bu da belli bir acı meydana getirir.

Anaksagoras'ın asıl bilgi kuramı hakkında da bazı şeyler söyleyerek bu bölümü bitirelim. Anaksagoras bir yandan, duyularımızın zayıf olduğunu ve doğruyu bize vermekten aciz olduğunu söyler:

> "Duyularımız zayıf olduğundan doğruyu bilemeyiz" (DK. B 21).

Ama öbür yandan görünen şeyler sayesinde görünmeyen şeylerin bilgisine erişebileceğimizi kabul eder:

> "Görünen şeyler, görünmeyen şeyleri gösterirler" (DK. B 2 a).

Gerçekten Anaksagoras'ın şeylerin sonsuza kadar bölünebileceği ve en küçük parçalarında bile her şeyin bulunduğu yönündeki doğruları duyuları aracılığıyla edinemeyeceği açıktır. Ancak bu, duyuların bizi yanılttığı, aldattığı anlamına da gelmemektedir. Olsa olsa onların şeylerin en son nedenlerini kavramakta yetersiz olduklarını söyleyebiliriz.

Nitekim Anaksagoras'ın, şeylerin en son nedenlerini, tohumlarını (*spermata*) duyuları aracılığıyla algıladığı şeylerin nitelikleri ve özel-

likleriyle açıkladığı da bir gerçektir. O, bu dünyada ne kadar şey veya belli nitelikler varsa o kadar töz olduğuna inanmaktadır. Buysa onun dünyanın tamamen bize göründüğü gibi olduğu anlamına alınamaz mı?

Anaksagoras'ın 4. yüzyıldan itibaren servetini, bilimsel araştırmalar uğruna feda eden teorik bir insan örneği olarak takdim edildiğini söyledik. Gelenek bu imgesine uygun olarak onun bilimsel veya felsefi bilgiyi bir kendinde amaç olarak gördüğünü haber vermektedir. "Hayatın değerinin ne olduğu" sorusuna "gökleri ve dünyanın düzenini gözlemek" şeklinde cevap vermiş olduğu söylenmektedir. Platon'un verdiği bilgilere göre o, doğanın zorunluluğu görüşünden yaşla ilgili ahlâkî bir sonuç da çıkarmıştır: Nous aynı zamanda adil olduğu için, ona itaat etmek bilgecedir. Doğanın düzenini kabul eden kimsenin artık tasalanmasına gerek yoktur (*Kratylos*, 413 c). Kendisine ana yurduyla neden fazla ilgilenmediği eleştirisi yapılınca, göğü gösterdiği ve ana yurdunun o olduğunu söylediği haber verilmektedir (DL II 7). Yine gurbette ölmesi kendisine pek dokunduğu anlaşılan birine "öteki dünyaya giden yolların her tarafta aynı olduğu"nu söylediği bildirilmektedir (DL II 11).

12

Leukippos ve Demokritos



"Hiçbir şey raslantıyla meydana gelmez. Her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır"

(*DK.* 67 B 2).

"Talih cömert, fakat dönektir. Doğa ise kendine yeter. Bundan dolayı o daha küçük, fakat güvenilir (gücüyle) ümidin daha büyük vaadini yener"

(*DK.* 67 B 176).

Leukippos (solda) ve Demokritos.

Leukippos ve Demokritos ile birlikte Sokrates öncesi Yunan Doğa Filozofları'nın son iki büyük temsilcisi ile karşılaşmaktayız. Onların temsil ettikleri atomcu doğa felsefesi veya atomculuk da, yine Thales'ten başlayarak sözünü ettiğimiz zamana kadar devam eden, esas olarak varlık ve oluş problemini merkeze alan bir felsefe anlayışının en son örneğini oluşturmaktadır. Öte yandan, daha özel olarak atomculuk daha önce sözünü ettiğimiz çoğulcu materyalizm hareketi içinde yer alır ve bu grubun ortaya çıkmasına neden olan Eleacı meydan okumaya verilen üçüncü ve son cevaptır. Başka deyişle o, Eleacı Okul'un varlık varsa hareket, oluş, değişme, çokluk olamayacağına iddiasına karşıt olarak deney dünyasının varlığını kabul ve bu dünyanın akla uygun bir açıklamasının verilmesi yönünde yapılan bir en son girişimdir.

Leukippos ve Demokritos tarafından temelleri atılan ve geliştirilen atomculuk, aralarında Lange'nin de bulunduğu bazı felsefe tarihçilerine göre Sokrates öncesi klasik felsefenin gelişmesinin zirve noktasıdır.[1] Daha ılımlı bir felsefe tarihçileri grubu ise onun bu kadar büyük

---

1 Lange, *Materyalizmin Tarihi*, c.1, s.6, 36 vd.

bir övgüyle değerlendirilmesini aşırı bulmakla birlikte atomculuğun tarihi anlamının büyük olduğunu, gerek klasik Yunan felsefesi tarihi, gerekse daha genel olarak materyalist düşüncenin tarihi bakımından onun önemli bir katkı veya büyük bir buluş olduğu görüşündedirler.

LEUKİPPOS'UN HAYATI VE ESERİ

Burada da önce bu okulun iki ünlü temsilcisi hakkında biraz bilgi verelim: Atomcu materyalizmin Aristoteles sonrası en ünlü temsilcisi olan Epikuros, yazmış olduğu mektuplardan birinde Leukippos adında bir filozofun varlığından bile şüphe ettiğini belirtirken (DL. X 13) gerek Aristoteles gerekse ünlü öğrencisi Teophrastos'un ifadelerinden onların her ikisinin de Leukippos'un varlığı ve atomcu öğretinin ortaya atılışı bakımından önemi üzerinde en ufak bir şüpheleri olmadığını görmekteyiz. Teophrastos, filozofların görüşlerine ayırdığı ünlü doksografisinde Leukippos'un görüşlerine özel bir bölüm tahsis ettiği gibi, Aristoteles de atomculara gönderme yaptığı her seferinde Demokritos'la birlikte Leukippos'un adını da anmaktadır.

O halde, Leukippos'un da Demokritos kadar tarihi bir kişilik olduğunu, atomculuk öğretisini ilk ortaya atanın o olduğunu, fakat görüşlerinin kendisinden bir kuşak daha genç olan Demokritos'un görüşleri içinde erken bir tarihte eridiği ve onlara karıştığı, öyle ki daha Aristoteles zamanında bile, bu iki filozofun görüşleri arasında artık ayrım yapılamaz bir durumun ortaya çıktığını, bunun sonucunda hocanın görüşünün öğrencisinin görüşünden ayrılamaz hale geldiğini söyleyebiliriz.

Bu noktaya işaret ettikten sonra, kaynaklarda Leukippos'la ilgili az sayıda bulunan bilgiyi verelim: Leukippos'un İÖ 490 yılı civarında Milet'te doğduğu, yine İÖ 450 yılları civarında Anadolu'yu terkedip Güney İtalya'da Elea'ya gittiği, burada Zenon'un öğrencisi olup onun derslerini dinlediği, daha sonra o sıralar zengin bir ticaret kenti olan ve yine Miletliler tarafından kurulmuş olan Trakya'daki Abdera şehrine yerleştiği, burada Demokritos'un hocası olduğu haber verilmektedir. Leukippos'un daha sonra *Büyük Dünya Düzeni* (*Megas Di-*

akosmos) adı altında bilinecek eserde geliştirilecek olan birçok düşünceyi ilk kez formüle ettiği de ileri sürülmektedir. Bundan başka Leukippos'un *Akıl* (*Nous*) adlı bir eseri olduğu söylenmektedir.

DEMOKRİTOS'UN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERİ

Demokritos'a gelince, onun gerek hayatı gerekse eserleri hakkında elimizde daha fazla ve daha güvenilir bilgiler bulunmaktadır. İÖ 460 yılında Teos'ta doğduğu, yaklaşık yüz yıl kadar uzun bir ömür sürdükten sonra 360 yılına doğru Abdera'da öldüğü bildirilmektedir. Demek ki Demokritos Leukippos'tan otuz, Sokrates'ten on yaş daha gençtir ve ünlü Yunan hekimi ve bilgini Hipokrates'le aynı yılda doğmuştur.

Demokritos'un Sofistler ve Platon'la çağdaş olduğunu bilmemiz gerekir. Onun zengin bir aileden geldiği ve bütün servetini bilgi edinmek için çıktığı sayısız gezilerde tükettiği, öyle ki sonunda kardeşinin mali desteğine muhtaç bir duruma düştüğü söylenmektedir. Bizzat kendisinden kalan bir fragmentte hiç de alçakgönüllü olmayan bir dille onun şunları söylediğini görmekteyiz:

> "Çağdaşlarım arasında kimse benden daha fazla gezmemiştir. Ben araştırmalarımı başka herkesten ileri alanlara götürdüm; daha çok ülke ve iklim gördüm; daha çok sayıda bilgili insanların konuşmalarını dinledim. Mısırlı geometriciler de dahil olmak üzere hiç kimse kanıtlara dayanan doğrular teşkil etmede beni geçmemiştir" (DK. 68 B 299).

Demokritos'un bu yolculuklarda, özellikle geometri öğrenmek için gittiği Mısır'da en uzun süre kaldığı, bundan başka İran'a, hattâ Hindistan'a kadar uzanmış olduğu söylenmektedir. İlginç olan onun bu yolculuklarının birinde artık zamanın en önemli kültür merkezi haline gelmiş olan Atina'ya da uğramış olması, fakat İÖ 420'lerde yapıldığı tahmin edilen bu yolculuğunda Atina'da hiç kimse tarafından tanınmamış olmasıdır. Bunu da iyice dikkat edilmezse alçakgönüllü gibi görünebilecek bir cümlesinde şöyle ifade etmektedir: "Atina'ya geldim, baktım kimsenin benden haberi yok" (B 116).

Öte yandan Atina'nın ve Atinalıların kendisini tanımamış olmalarından pek de fazla etkilenmemiş olması gerektiğini gösteren ünlü cümlesi burada zikredilmeyi hakketmektedir: "Bir kanıt bulmayı, Pers kralı olmaya tercih ederim" (B 118). Demokritos'un bu sıralara doğru artık Abdera'ya yerleştiği ve burada okulunu kurduğu veya Leukippos'tan devraldığı okulu devam ettirdiği sanılmaktadır. Bu okulun, kendisinden sonraki iki önemli temsilcisi ise Khios'lu Metrodoros ve Nausiphanes'tir.

Demokritos'un kendisi hakkında en değerli bilgileri edindiğimiz başlıca kaynağımız olan Aristoteles'le paylaştığı en önemli özelliği, onun gibi bütün ömrünü rasyonel ve kapsamlı bilimsel araştırmalara hasretmiş olması ve yine onun gibi zamanının hemen hemen bütün araştırma alanları üzerinde düşünüp eserler vermiş olmasıdır. Sayıları elliyi aştığı hesaplanan ve elimizde maalesef çok küçük bir kısmı bulunan bu eserlerin adları hakkında verilen haberler, Demokritos'un ilgisinin ne kadar farklı ve çeşitli alanlara yönelmiş olduğunu göstermektedir. Bu eser adlarından ve ayrıca elimizde onlara ait korunmuş küçük fragmentlerden Demokritos'un fizik, kozmoloji, zooloji, botanik, müzik, matematik, tıp, teknoloji, edebiyat, psikoloji ve ahlâk üzerine çalışmalar yaptığını anlıyoruz. En büyük rakibi olan, hattâ bazı düşüncelerini isim vermeksizin kendisine mal ettiği, bazı düşüncelerini ise kasıtlı olarak tahrif etmiş olduğu bazı felsefe tarihçilerince ileri sürülen Aristoteles onun "her şey üzerine düşünmüş göründüğü"nü söylemektedir (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*, 315 a 35).Yine Aristoteles Sokrates öncesi filozoflar arasında bir tek onun (ve kısmen Pythagorasçıların) kendisinin en büyük buluşu olduğunu düşündüğü "Form" kavramı veya kuramını sezmiş ve ifade etmiş olan kişi olduğunu söylemekte ve böylece kendi tarzında ona en büyük bir iltifatta bulunmuş olmaktadır (*Fizik*, 294 a 20; *Metafizik*, 985 b 11042 b 10).

ATOMCULARIN VARLIK KURAMI VEYA ONTOLOJİSİ

Parmenides'in eğer varlık varsa –ki varolmaması sözkonusu olamaz– onun bölünemez, parçalanamaz, hareket edemez, oluş içinde olması

mümkün olmayan bir Bütün olmak zorunda olduğu görüşünü doğa felsefesine karşı bir meydan okuma olarak ortaya attığını görmüştük. Zenon da varlığın birliği, tek olduğu tezinden uzaklaşıldığı takdirde bundan çıkacak saçma sonuçları göstererek Parmenides'i desteklemişti.

Burada bizi özellikle ilgilendiren varlığın parçalanması veya çoklaşması varsayımında, bu parçalanmanın sonsuza kadar gitmesinin zorunlu olacağı şeklinde Zenoncu tezdir. Çünkü Zenon'a göre varlığın bölünebilirliğini kabul ettiğimiz takdirde, bu bölünmeyi herhangi bir noktada durdurmamızın haklı bir nedeni olamazdı. Başka deyişle uzamı olan her şey, bir uzama sahip olduğu için sonsuza kadar parçalanmaya devam etmek zorundaydı. Bu ise bizi maddenin sonsuza kadar bölünebileceği ve bu bölünmenin sonunda, maddenin kendisinin ortadan kalkacağı bir durumu kabul etmeye götürmek zorundaydı. Eğer bu saçma sonucu kabul etmek istemiyorsak, varlığın bölünmez bir Bütün olduğunu, çokluğun problemli olduğunu kabul etmeliydik.

Öte yandan, yine Elea Okulu, benzeri düşüncelerle boşluğun da varlığını inkâr etmekteydi. Çünkü boşluk, ona göre, varolmayandı. Varolmayanın veya boşluğun var olması mantık (ve/veya ontolojik) bakımından saçma olduğu gibi varlığın bölünmesine ve çoklaşmasına imkân sağlayan şey de ancak onun içinde varolmayanın veya boşluğun varlığını kabul etmek olabilirdi. Eğer varlığın içinde varolmayan veya boşluk yoksa, varlık neresinden ve nasıl bölünebilir ve çok olabilirdi?

Bu iki önemli tezden ikincisiyle ilgili olarak gerek Empedokles, gerekse Anaksagoras Zenon'la aynı görüşü paylaşmaktaydılar: Boşluk yoktur; çünkü o varolmayandır. Her iki filozof da, maddenin birliği tezini reddetmekle birlikte boşluğun varlığını kabul etmemekte ve hareketi ve oluşu, boşluk varsayımını kabul etmeksizin açıklamayı tercih etmekteydiler. Öte yandan, Anaksagoras Zenon'a karşı çıkarak maddenin sonsuza kadar bölünebilirliği tezini savunmuş ve Empedokles gibi sınırlı sayıda bir varlıklar çokluğunu değil, sonsuz sayıda çeşitli bir varlıklar çokluğunu kabul etmişti. Zenon'un öğrencisi olan Leukippos'un ve onu takiben Demokritos'un ise Elea Okulu'nun varlık anlayışını temelde kabul etmekle birlikte hem deney dünyasının varlığını açıklamak, hem de

Zenon'un itirazlarından kurtulmak için Empedokles ve Anaksagoras'ınkinden tamamen farklı bir modeli teklif ettiklerini görmekteyiz.

Maddenin Nihaî Yapıtaşları Bölünemez Olan Atomlardır

Burnet'in haklı olarak belirttiği gibi, Leukippos Zenon'un yukarıda belirttiğimiz itirazına şu cevabı vermektedir: Varlık veya madde bölünebilir. Böylece karşımıza bir varlıklar veya tözler çokluğunun çıkması mümkün olur. Ama bu onun sonsuza kadar bölünmesinin mümkün olması gerektiği anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin matematiksel olarak bir büyüklüğü veya uzamı olması, dolayısıyla matematiksel olarak bölünebilmesinin mümkün olmasıyla, fiziksel olarak bölünmesinin mümkün olması başka başka şeylerdir. Kısaca, maddenin bölünmesinin sonsuza kadar gitmesi, böylece onun ortadan kalkması gerekmez. Çünkü bu bölünmenin fiziksel olarak bir sınırı vardır ve burada karşımıza artık bölünemeyecek olan parçalar, yani atomlar çıkar.

Boşluk Vardır ve Atomlar Arasındaki Ortamı İfade Eder

Boşluğa gelince, eğer boşluktan varlığın *içindeki* boşluğu anlıyorsak, şüphesiz ki varlık adını hakkeden bir şeyin içinde boşluk olamaz. Çünkü varlık, doluluktur veya dolu olandır, tıkız (compact) olandır. O halde yukarıda sözü edilen varlıklar veya atomlar, yani artık fiziksel olarak bölünmesi mümkün olmayan tözler içinde boşluk yoktur. Ama eğer boşluktan tözleri birbirlerinden ayıran onların *dışındaki* boşluğu kastediyorsak, evet, böyle bir boşluk vardır; ama onu varolmayan olarak tasarlamak veya adlandırmak doğru değildir.

Boşluk, dolu olmayandır. Ama o, gerçektir. Varlıkları çoklaştıran, onları tek parça bir bütün olmaktan kurtaran da bu boşluktur. Biz yani atomcular nasıl ki, matematiksel olarak bölünmesi mümkün olan bir şeyin, fiziksel olarak bölünmemesinin mümkün olduğunu kabul ediyorsak; sizin görüşünüze göre mantıksal olarak var olması mümkün olmayan bir şeyin, yani boş uzayın da fiziksel olarak mümkün olduğuna inanıyoruz. Ancak bunları kabul ettikten sonra önümüzde bulunan dünyanın, deney dünyasının makûl bir açıklamasını yapabiliriz.

Sonuç: Dolu olan kadar boş olan da vardır ve gerçektir. Böylece atomcular, yani antik dünyanın en büyük materyalistleri olan insanlar, bir şeyin bir cisim olmaksızın da gerçek olabileceğini kabul eden ilk insanlar olmuşlardır (Burnet, APG. s.388).

Boşluk hakkında bundan daha fazla veya daha ileri bir açıklama vermenin mümkün olmadığı açıktır. Çünkü o ancak dolu olana göre tanımlanabilir. O halde dikkatimizi varolan veya daha doğru bir ifadeyle dolu olan üzerine yöneltmemiz gerekmektedir.

Atomlar Ezeli-Ebedi, Sürekli, Eştürden, Değişmez, İçlerine Nüfuz Edilemez vb. Şeylerdir

Acaba atomların ana özellikleri nelerdir? Onların birden fazla, daha doğrusu sayısız olmaları dışında tümüyle Elealıların Varlık'ının özelliklerine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Elealıların Varlık'ı veya Bir Olan'ı gibi atomlar da varlığa gelmemiş ve varlıktan kesilmeyecek şeylerdir. Bu ana görüş şu ifade altında Leukippos'a izafe edilmektedir:

> "Hiçten hiçbir şey meydana gelmez ve varolan şey asla yok edilemez" (DL. IX 44).

Şu halde atomlar yaratılmış, meydana gelmiş olmadıkları gibi ortadan da kaldırılamazlar, yok edilemezler. Maddenin korunması ilkesi atomcular tarafından en bilinçli bir şekilde ifade edilmiş ilkedir.

Bundan başka atomların bölünemez, parçalanamaz ve içlerine nüfuz edilemez varlıklar olduklarını görmekteyiz ki bunların da Parmenides'in Bir olan'ının özellikleri olduğunu biliyoruz.

Atomların bir başka önemli özellikleri kendi içlerinde sürekli ve eştürden (homojen) olmalarıdır. Bu zaten onların içinde herhangi bir boşluk bulunmamasının doğal bir sonucudur.

Atomlar bölünemez oldukları gibi, değişemezler de. Daha açık bir ifadeyle atomların içinde herhangi bir türden bir değişme mümkün değildir; yani atomun içinde ne hareket vardır, ne nitelik veya töz değişmesi. Hareket, atomun içinde değil, kendisindedir. Atom, değişmez, herhan-

gi bir oluş içinde olamaz; o sadece yer değiştirebilir. Varlıkların ortaya çıkışı, yok oluşu, nitelik ve nicelik değiştirmeleri vb. atomların bir araya gelmeleri ve ayrılmalarının sonuçlarından başka şeyler değillerdir.

Aslına bakılırsa atomların herhangi bir niteliği yoktur (A 57). Empedokles ve Anaksagoras'ın unsurlarının kuruluk, yaşlık, soğukluk, sıcaklık gibi bazı temel niteliklere sahip olduklarını biliyoruz. Atomcular ise bunun kesinlikle karşısındadırlar: Atomlar, atomlar olarak bu tür hiçbir nitelik veya özelliğe sahip değillerdir. Bütün bu nitelik veya belirlemeler onlara ancak birleşmelerinden sonra veya birleşmelerden ötürü ait olurlar, daha doğrusu biz bu tür niteliklerin onlara ait olduklarını düşünürüz.

Deyim yerindeyse, buraya kadar atomların hep olumsuz özelliklerinden söz ettik: Onlar meydana gelmemiş, ortadan kaldırılamaz, bölünemez, parçalanamaz, içlerine nüfuz edilemez, hareketsiz, niteliksiz vb. cisimlerdir. Ancak Leukippos ve Demokritos'a göre onların olumlu bazı özelliklerinden de sözetmek gerekir.

Ama Atomların En Önemli Özellikleri, Bir Büyüklük ve Biçime Sahip Olmalarıdır

Onların, olumlu diyebileceğimiz en önemli özellikleri, bir büyüklüğe veya uzama, dolayısıyla bir şekle, biçime sahip olmalarıdır (Demokritos onları Formlar olarak adlandırmaktadır: B 141, 167, A 57). Atomlar gözle görülmeyecek kadar küçük olmakla birlikte, onların ana özelliklerini küçüklükleri oluşturmamaktadır. Daha önce de değindiğimiz gibi sistemin mantığına göre, Güneş büyüklüğünde bir atomun olması mümkündür; hattâ Demokritos'un böyle bir görüşü fiilen ileri sürmüş olduğu da söylenmektedir. Ancak atomların şekli veya biçimi onların ana özelliğidir. Bu konuda eski atomcularla, yani Leukippos ve Demokritos'la daha sonra bu görüşün bir devam ettiricisi olacak olan Epikuros arasında bir fark yoktur. Ancak, Epikuros'un atomların şekillerinin sonlu sayıda olması gerektiği görüşünde olmasına karşılık eski atomcuların onların hem sayı, hem şekil bakımından sonsuz olduğunu savundukları anlaşılmaktadır.

Demokritos'a göre atomların bazısı yuvarlak, bazısı düz, bazısı küre, bazısı küp şeklinde, bazısı çengelli veya kancalı, vb.dir. Demokritos'un atomların şekil bakımından niçin farklı olduklarını düşündüğünü anlamak zor değildir. Atomcular dünyada varlıkların nitelik bakımından farklı olduklarını görmektedirler. Öbür yandan atomların kendilerinde herhangi bir nitelik veya nitelik farklılığını kabul etmediklerini de biliyoruz. O zaman varlıklar, nesneler arasındaki sonsuz derecede değişik nitelik farklılıklarını, örneğin onlar arasında en aşikâr olan renk, katılık, tatlılık vb. gibi farklılıkları nasıl açıklayabiliriz? Anlaşıldığına göre atomcular bu nitelik farklılıklarını, en basit olarak onların şekil bakımından farklı olmalarıyla açıklamak eğiliminde olmuşlardır.

Bununla birlikte atomcular sadece bununla yetinmemişler, bu farklılıkları atomların aynı zamanda birleşim veya biraraya geliş farklılıklarıyla da açıklamak istemişlerdir. Aristoteles'in verdiği bilgiye göre Demokritos nesnelerin birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını açıklamak isterken başka iki etkeni de gözönünde tutmuştur: Bunlar atomların *diziliş* ve *duruş* veya konum bakımından farklılıklarıdır. Birincinin örneği NA ile AN'nin birbirlerinden farklılığıdır. Görüldüğü gibi burada iki farklı nesneyi oluşturan bileşenler aynı oldukları halde, onların dizilişleri birbirlerinden farklıdır. İkincinin örneği olarak ise yine Aristoteles Z harfi ile N harfini vermektedir. Yine görüldüğü gibi burada da N harfi Z harfinin yana yatırılmış şeklidir; o halde Z de N den duruş veya konum bakımından farklıdır (*Metafizik*, 985 b 15-20; 1042 b 10-15)..

Şimdi elimizde neler olduğuna bakalım: Sonsuz bir boş uzay ve bu sonsuz boş uzayda birbirlerinden büyüklük ve şekil bakımından farklı sonsuz sayıda atomlar. Oluş ve yokoluş, meydana gelme ve ortadan kalkma, sonsuz derecede farklı varlıklar, bütün bunlar bu atomların farklı tarzlarda ve sayılarda birbirleriyle birleşmeleri ve ayrılmalarının sonucundan başka bir şey olmayacaklardır. Ancak bunun için önce bu atomların birbirleriyle ilişkiye getirilmeleri, yani birbirleriyle birleşmek üzere harekete geçirilmeleri gerekmektedir. O halde, atom-

ların aynı zamanda hareket içinde olan veya harekete getirilen varlıklar olmaları lazımdır.

Ayrıca Atomlar Kendiliğinden Bir Harekete Sahiptirler

Peki atomlar bu hareketi kendilerinden başka bir varlıktan, örneğin Tanrı'dan veya Empedokles'in kabul ettiği Nefret'e benzer bir dış ilkeden mi almaktadırlar? Aristoteles bu noktada atomcuların, atomların hareketinin kaynağını açıklamak gibi bir zahmete girmediklerinden yakınmaktadır. Ona göre onlar atomların hareketini kendiliğinden (spontan) bir şey olarak görmektedirler (*Metafizik* 985 b 19-20; *De Caelo*, 300 b 8-11; *Fizik* 252 a 35).

Gerçekten Aristoteles'in kendi fiziğine göre evrende iki türlü hareket vardır: Doğal hareket ve kasri (cebri) hareket. Doğal hareket, cisimlerin doğal yerlerine gitmeleri için yaptıkları harekettir. Çünkü, doğal cisimlerin evrende doğal yerleri vardır. Örneğin toprak doğal bir cisim, bir unsurdur. O, ağırdır ve onun doğal yeri evrenin merkezi olan Yer'dir. Bundan dolayı havaya atılan bir taş aşağı, Yer'e, daha doğrusu Yer'in merkezine doğru bir hareket yapar. Buna karşılık bir başka temel unsur olan ateşin doğal yeri, ay-üstü âleminin en dış küresidir. Bundan dolayı ateş de hep oraya, yani yukarı doğru hareket eder.

Kasri (cebri) harekete gelince, o bir cisme bir kuvvet uygulamak suretiyle onu tabii hareket yönünden ters bir yönde hareket ettirmekten ibarettir. Örneğin bir taşı havaya doğru atma, fırlatma hareketi böyle bir harekettir. Burada taş, kendisine uyguladığımız kuvvet sonucu cebri olarak, tabii hareketinin yönüne aykırı bir yönde hareket etmektedir. İşte Aristoteles, atomcuların hareketin kaynağını açıklama konusunda kendilerini bu tür bir zahmete sokmadıklarını ve atomların başlangıçta, ilk durumda birbirleriyle biraraya gelmek üzere yapmak zorunda oldukları hareketi niçin ve nasıl yaptıklarını anlatmadıklarını söylemektedir.

Gerçekten de eski atomcular, yani Leukippos ve Demokritos'un Epikuros'tan farklı olarak atomların şekil ve büyüklüklerinden başka herhangi bir iç özelliklerini kabul etmediklerini görüyoruz. İlerde gö-

receğimiz gibi, Epikuros atomların aynı zamanda bir ağırlığa da sahip olduklarını ve bu ağırlıktan dolayı sonsuz uzay içinde yukarıdan aşağıya doğru düştüklerini veya hareket ettiklerini kabul etmektedir (A 47). Başka bir deyişle o Aristoteles'in yukarıda sözünü ettiğimiz şikâyetini karşılamak için atomların hareketinin kaynağını açıklamak üzere onların ağırlıklarını yardımına çağırmaktadır. Buna karşılık, Burnet'in haklı olarak işaret etmiş olduğu gibi, Demokritos da dahil olmak üzere bütün ilk dönem Yunan filozofları sıcaklık ve soğukluktan farklı olarak hiçbir zaman ağırlık veya hafiflikten cisimlerin içinde bulunan bir şey olarak sözetmemişlerdir (Burnet, APG. s.394 vd.). Ağırlık ve hafifliği cisimlerin doğal ve zorunlu bir öz niteliği olarak kabul eden ilk Yunan filozofu Aristoteles'tir.

Demokritos'un atomların biraraya gelmeleri sonucu büyüklükleriyle orantılı bir ağırlığa sahip oldukları görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak evreni ve içindeki varlıkları meydana getirmek üzere ilk birleşme döneminden önce, yani ayrı başlarına varlıklarını sürdürürken onların bir ağırlıkları olduğunu düşündüğü çok şüphelidir. O zaman onların bu ilk dönemde, yani kozmik süreç başlamadan önce yapmış olmaları gereken hareketlerinin kaynağı nedir? Anlaşıldığına göre Leukippos ve Demokritos bu konuda bir açıklama vermek ihtiyacını duymamakta, Aristoteles'in işaret ettiği ve yakındığı gibi, bu dönemde hareketi atomların tamamen doğal ve kendiliğinden bir ana özellikleri olarak almaktadır. Başka deyişle onlara göre, atomların hareketlerinin bir başlangıcı yoktur. Onlar her zaman bir hareket içinde olmuşlardır.

Burnet'in üzerine basarak söylediği gibi gerek Empedokles, gerekse Anaksagoras kozmogonilerinde evrenin bütün unsurlarının birbirleriyle bir *karışım* veya *birleşme durumunda bulundukları bir ilk durum* anlayışından hareket etmekteydiler (Bu nokta onların ayrıca Parmenides'in Bütün anlayışına ne kadar bağlı olduklarını da göstermektedir). Dolayısıyla bu her şeyin birarada bulunduğu, bir birlik ve bütün teşkil ettiği durumdan, farklı ve özel şeylerin meydana gelişini açıklamak için bir hareket ettirici ilkeye, yani Empedokles Nefret'e, Anaksagoras ise Nous'a ihtiyaç duymuşlardı.

Oysa, deyim yerindeyse sonsuz sayıda ve ayrı başlarına Parmenidesçi Bir olan'lardan hareket eden Demokritos'un Bir olan'ları birbirlerinden ayırmak için bir etkene ihtiyacı yoktu. Tam tersine onun ihtiyacı bu Bir olan'ların veya atomların nasıl olup da biraraya geldiklerini açıklamaktı. Bunun için ise yapması gereken şey, eski İonya kozmogonisine geri gitmek ve onun arkhenin doğası gereği hareketli olduğu tezini benimsemekten ibaretti. Çünkü bildiğimiz gibi ilk Yunan Doğa Filozofları için su, hava veya ateş, sadece varlıkların ana maddesi değildiler; onlar aynı zamanda hareket ve değişmelerinin ilkesini de kendilerinde taşımaktaydılar. Onlar canlı, hareketli madde oldukları için sürekli olarak değişip, başkalaşıyor ve çeşitli varlıkları meydana getiriyorlardı. Daha basit olarak onların, yani ana maddelerin kendileri gibi hareketleri de doğal ve ezeli idi.

Aslında Atomların İki Türden Hareketleri Vardır

Sonuç olarak, eski atomcularda hareketin iki türünden bahsetmek doğru olacaktır. Bunlardan birincisi, atomların kozmik süreç başlamadan önceki başlangıç durumunda sahip oldukları doğal hareketleri veya bir başlangıcı olmayan hareketleri; ikincisi atomların biraraya gelmeleri, varlıkları meydana getirmeleri sonucu ortaya çıkan hareketleridir. Birinci tür hareketin ne kaynağı ve başlangıcı, ne de nedeni vardır. İkinci tür hareket ise, atomların biraraya gelip varlıkları oluşturdukları andan itibaren ortaya çıkar ve bu hareket artık tamamen mekanik bir hareket olup, çarpma ve vurma hareketidir. Bu hareket bir başka anlamda doğaldır ve onun bir başlangıç ve bitimi vardır. Bu bir bilardo topunun başka toplara çarptığı zaman meydana getirdiği hareketlere benzer.

Atomların ağırlık ve hafifliklerini, ancak biraraya gelmeleri sonucunda kazandıklarını söyledik. Gerçekten de atomcuların, kozmogonilerinde atomların ağırlık ve hafifliklerinden ancak varlıkları meydana getirmek üzere biraraya geldikleri andan itibaren sözettiklerini görmekteyiz. Bu kozmogoniye göre, atomlar başlangıç durumunda yukarıdan aşağıya doğru değil her yana, her yöne doğru hareket etmekteydiler. Başka deyişle, onların hareketi belirsiz ve karışıktı. De-

mokritos'un ruh atomlarının hareketini, güneş ışığında her yöne doğru hareket ettiklerini gördüğümüz toz zerreciklerinin hareketiyle karşılaştırması, atomların bu başlangıç durumundaki hareketler hakkında bize bir fikir verebilir. Burnet'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bu benzetmenin önemi, toz zerreciklerinin havada hiçbir rüzgâr olmadığı bir durumda bile güneş ışığında her yöne doğru hareket ettiklerini göstermesindedir (APG. s.398). Böylece biz, çarpma ve vurma sonucu ortaya çıkacak atom hareketlerinden tamamen farklı olan ve onlardan önce gelen bu başlangıç hareketi hakkında uygun bir fikir sahibi olmaktayız.

Nesnelerin İkincil Nitelikleri Birincil Niteliklerinden Farklıdır ve Özneldir

Atomcuların asıl kozmogonilerine geçmeden önce, Demokritos'un nesnelerin birincil ve ikincil nitelikleri arasında yaptığı önemli ayrımdan da sözetmemiz gerekir. Bu ayrım daha sonraları Galile, Hobbes, Boyle, Descartes, Locke ve diğer birçok modern filozof ve bilim adamı tarafından kabul edilen bir ayrım olduğu için, özellikle üzerinde durulması gereken öneme sahiptir.

Bu konuyla ilgili olarak Demokritos'un kendi ifadesi şudur: "Tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk, bütün bunlar ancak birer sanı olarak vardır. Varolan ise ancak atomlar ve boşluktur" (B 11). Eğer bu kısa cümlesini doğru olarak, yani Demokritos'in atomların şekil ve büyüklükleri ile ilgili olarak söylediği şeylerle birleştirip yorumlarsak, onun şöyle bir görüşü savunduğunu söyleyebiliriz:

Atomların şekil ve büyüklük gibi birtakım özellikleri olduğunu biliyoruz. Bu özelliklerin, algılayan özneden veya algının kendisinden bağımsız olarak bizzat atomların kendilerinde varolan özellikler olduğunu da söyledik. Bunun yanında nesnelerin acılık, tatlılık, kırmızılık, siyahlık, sıcaklık, soğukluk vb. gibi başka birtakım niteliklere sahip olduklarını da biliyoruz veya onlarla ilgili olarak bu tür duyumlar veya algılara da sahibiz. Şimdi acaba bu ikinci türden nitelikler veya özellikler de birinciler gibi gerçekten atomlara ait nesnel nitelikler midir-

ler, yoksa onlardan farklı olarak bizimle nesneler arasındaki ilişkinin mi ürünüdürler?

Daha basit olarak söyleyelim: Algılayan bir özne olsa da, olmasa da atomların bir büyüklüğü ve şekli olduğunu, onların bir boşlukta yeraldıklarını biliyoruz. Ama acaba algılayan özne veya algı organı ile algılanan nesne arasındaki ilişki olmasa hâlâ nesnelerin tatlılıkları, acılıkları, sıcaklık veya soğukluklarından sözetmemiz mümkün veya anlamlı mıdır?

Öyle anlaşılıyor ki Demokritos, bu konuda şüphecidir. Demokritos'a göre, her türlü varlığın atomların birleşmesinden meydana geldiğini biliyoruz. Öte yandan onun, atomların farklı biçimlerde olduklarını kabul ettiğini de biliyoruz. Bu bağlamda Demokritos, örneğin ateş atomlarının küre şeklinde olduklarını ve bundan dolayı diğer atomlardan daha kolay, daha hızlı hareket ettiklerini söylemektedir. Benzeri şekilde Demokritos ruh atomlarının da ateş atomlarına benzer olduklarını, bundan dolayı insan vücudunda her tarafa rahatça nüfuz edebildiklerini ve çok hızlı hareket ettiklerini, böylece insan bedenine hareket ve hayatı sağladıklarını düşünmektedir.

Üçüncü olarak, atomcular duyu organlarımızın kendilerini de şüphesiz atomlardan meydana getirtmektedirler. Demokritos'a göre duyum, nesnelerden gelen atom akıntılarıyla duyu organları arasındaki etkileşmenin ürünü olarak ortaya çıkar.

Bu verileri, yani atomların farklı şekillerde oldukları, duyu organlarının da farklı şekillerdeki atomlardan meydana gelmiş olduğu, duyumun farklı şekillere sahip atomlarla, farklı şekillere sahip duyu organlarının karşılıklı bir ilişkisinin sonucu olarak ortaya çıktığı yönündeki verileri bir araya getirdiğimizde renk, koku, tatlılık, acılık, sıcaklık veya soğukluğa ilişkin algılarımızın gerçekte nesnelerin bir özelliği olmayıp, bizimle nesneler arasındaki ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkan şeyler olduğu anlaşılmaktadır.

Somut olarak söylersek; örneğin bizim dilimizin yuvarlak atomlardan meydana geldiğini, buna karşılık biberin çengelli atomlardan oluştuğunu varsayarsak bu çengelli atomların dilimiz üzerinde belirli

bir tahriş meydana getireceklerini düşünmemiz makûl olacaktır. İşte, biberin acılığını açıklayacak da bu olacaktır. Buna karşılık şekerin düz veya pürtüksüz, kaygan atomlardan meydana geldiğini varsayarsak dilimizde meydana getireceği tahriş daha az olacağı için, bizde haz verici bir duyuma yol açacaktır.

Böylece bu açıklamayı bütün diğer nitelikler ve benzeri duyumlar için de kullandığımız takdirde Demokritos'un ne demek istediğini ortaya koymuş oluruz: Demek ki tatlı, acı, sıcak, soğuk, bütün bunlar nesnelerin nesnel nitelikleri değildirler; onlar nesnelerle bizim aramızdaki özel bir ilişkiden dolayı bizde ortaya çıkan öznel fikirler veya Demokritos'un deyimiyle sanılar, varsayımlar veya adlardan ibarettirler.

Bu Ayrımın Bilgi Kuramsal Sonuçları

Bu görüşün epistemolojik sonucunun, düşünceye araçsız algıdan daha fazla değer vermemizin gerekli olacağı açıktır. Görüldüğü gibi ikincil niteliklere ilişkin duyumlar, yani renk, ses, koku, tat duyumları nesnel karşılıkları olmayan öznel duyumlardır. Atomların şekil ve büyüklükleri gibi niteliklerine gelince, onların nesnel olarak var olmalarına karşılık, duyumlar tarafından algılanamadıklarını da biliyoruz. Çünkü atomlar, görme duyusuyla algılanamayacak kadar küçüktürler. O halde Demokritos'un bilgi kuramı açısından, kesinlikle duyumcu olmadığını söylemek zorundayız.

Ancak bu onun duyu verilerini veya algıları bir kenara iterek, gerçeğe tümüyle akılsal, tümüyle spekülatif bir yöntemle yaklaşmak gerektiğini savunan bir insan olduğu anlamına gelmemektedir. Demokritos, duyumların genel olarak aldatıcı olduklarını bilmekle birlikte, onların doğru yorumlandıkları takdirde bize doğruyu verecek güvenilir bilgi kaynakları oldukları görüşündedir. Duyuların aldatıcılığını öne sürerek, onları küçümsemek isteyen akla karşı şu sözleri söyleyen, daha doğrusu duyulara kendilerini savunmak üzere onları söyleten yine Demokritos'tur: "Zavallı akıl, beni çürütmek için dayandığın kanıtları yine benden alıyorsun" (B 125).

İlerde Epikuros'un da haklı olarak tekrar edeceği bu argüman-

da, Demokritos'un söylemek istediğinin şu olması gerekir: Biz herhangi bir duyumuzun, örneğin görme duyumuzun bizi aldattığını nereden biliyoruz? Yine bu duyumuz veya bu duyumuzu düzelten başka bir duyumuz sayesinde değil mi? Suya batırılan bir küreği gözümüzün kırık olarak gördüğü bir gerçektir. Ancak bu algımızın yanlış olduğunu, çünkü sözkonusu küreğin kırık olmadığını nereden anlıyoruz? Sudan çıkarıldığı durumda küreğe bakan gözümüz veya suya batırılmış iken elimizle onu yokladığımızda onun kırılmamış olduğunu söyleyen dokunma duyumuz sayesinde değil mi?

Şüphesiz ki, Demokritos duyularımızın bize gerçeğin özünü veya Kant'ın diliyle söylersek *numen*'i veremeyeceğinin bilincindedir. Çünkü atom varsayımının kendisi onun doğrudan duyu sayesinde, duyu algısı sayesinde elde ettiği veya ürettiği bir varsayım değildir. Öte yandan onun varolduğunu tasdik ettiği boş uzayın da duyusal algısının olamayacağı açıktır. O halde Demokritos'un temel kuramının duyusal bir kuram olmadığı, akılsal bir kuram olduğu şüphesizdir.

Öte yandan Demokritos, yukarıda ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığımız üzere nesnelerin çeşitli duyusal niteliklerine ilişkin algılarımızın, nesnelerin doğasını doğru yansıtmadıklarının da farkındadır. Nihayet Demokritos, daha basit olarak, çeşitli duyularımızın bizi düpedüz aldattıklarının da bilincindedir. Ama bütün bunlara rağmen, Demokritos'un duyuma, duyum olarak karşı çıkan Platon tarzında akılcı bir filozof olduğunu söylememiz kesinlikle doğru olmayacaktır. İlerde Epikuros'un atom varsayımını temellendirmek için kullanacağı akıl yürütmelerinde de açık bir biçimde göreceğimiz gibi muhtemelen Demokritos duyusal deneyin veya duyusal sezginin verileriyle bağlantı içinde olacak; onlarda kalmayacak, ama onlardan hareket edecek; onları aşacak, ama onlara aykırı olmayacak veya onlara ters düşmeyecek ve sonuçta onları, yani duyu verilerini daha derin veya daha üstün, daha bütünsel bir sistemin birliği içinde açıklayacak bir akıl kullanımı peşindedir. Demokritos'un salt deneyci bir bilgi kuramını savunduğu söylenemez. Ama bu, onun salt akılcı, salt mantıksal, a priori'ci bir bilgi kuramının taraftarı olduğu şeklinde yorumlanamaz.

ATOMCULARIN FİZİĞİ VEYA KOZMOLOJİSİ

Bu açıklamalardan sonra atomcuların kozmogonisine veya kozmolojilerine geçelim. Evrenin, daha doğrusu boş uzayın sonsuz, sınırsız olduğunu ve içinde sonsuz bir zamandan beri sonsuz sayıda ve şekillerde madde parçacıklarının hareket halinde olduklarını veya yüzdüklerini biliyoruz. İşte kozmik sürecin başlangıcında bu atomların her yönde hareket ederek birbirleriyle karşılaştıkları ve bunun sonucunda bir çevrinti veya daha doğru çevrintilerin meydana geldiğini anlıyoruz (B 167).

Bütün maddeyi içine alan büyük çevrinti içinde meydana gelen bu kısmi çevrintiler, ayrı kozmik sistemleri veya dünyaları meydana getirmektedir. Bu çevrinti hareketleri sonucunda, benzer atomlar birbirlerine yaklaşmakta, birbirleriyle birleşmektedirler. Demokritos'un düşüncesine göre, bu çevrinti veya girdap hareketleri sonucunda merkezkaç kuvvetin etkisi altında hafif atomlar çevreye doğru fırlamakta, ağır atomlar ise merkeze doğru gidip orada yığılmaktadır (İşte burada ilk defa ağır ve hafif atomlardan sözedildiğini ve bu ağırlık ve hafifliğin bir işlev kazandığını görmekteyiz). Her kısmî çevrinti sistemi içinde çevreye doğru giden hafif atomlar biraraya gelerek bir tabaka, deriye benzer bir şey oluşturmakta, böylece ayrı kozmoslar boş uzay içerisinde birbirlerinden ayrılmakta ve sınırlanmaktadırlar. Böylece Demokritos kendi kozmosumuzu da açıklayarak, sözüedilen süreç sonunda onun merkezinde ağır atomların meydana getirdiği toprağın oluştuğunu, çevresinde ise ateş atomlarından meydana gelen gök cisimlerinin meydana geldiğini düşünmektedir.

Bu kozmogoninin veya kozmolojinin bilimsel bakımdan öncekilerden daha ileri olmadığı, hattâ bazı bakımlardan daha geri olduğu açıktır. Örneğin Demokritos, sistemimizin merkezine dünyayı koyması, sonra dünyayı bir silindir şeklinde düşünmesi bakımından Pythagorasçılardan daha geridedir. Öte yandan, merkezkaç kuvvetin etkisiyle hafif cisimlerin değil de ağır cisimlerin daha uzağa gitmesi gerektiği yönünde en basit fiziksel bir doğruyu bilmemesi açısından bu kozmolojinin yine öncekilerden daha başarılı olmadığı açıktır. Sonra, benzerlerin benzerler tarafından çekilmesi veya benzerlerin birbirleriyle bir-

leşmesi ilkesi, çevrinti anlayışı vb. bakımlarından da onun orijinal olmadığı, çünkü bu görüşlerin daha önce Empedokles ve Anaksagoras tarafından savunulmuş olduğunu bilmekteyiz. Sonuç olarak, Yunan atomcularının hiçbir fiziksel hareket yasasını formüle etmedikleri veya matematiksel olarak formüle edilen herhangi bir mekanik yasasına ulaşmamış oldukları bir gerçektir.

Bununla birlikte, bu atomcu kuramda ve atomcu kozmogonide çok önemli olan temel bazı varsayımlar vardır ki, bunlar zaman bakımından ilk defa atomcular tarafından ortaya atılmamış olsalar da en kararlı ve tutarlı ifadelerini atomcularda bulmuşlardır.

ATOMCULARDAN BİZE MİRAS KALAN ÖNEMLİ DÜŞÜNCELER

Bu varsayımlardan ilki daha önce işaret ettiğimiz gibi maddenin korunması veya yok edilemezliği varsayımıdır. Daha önceki Yunan filozoflarında da üstü kapalı olarak bulunan bu varsayım veya düşünce, atomcular tarafından mümkün olan en bilinçli ve kararlı bir şekilde dile getirilmiştir: "Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Varolan hiçbir şey yok edilemez. Her değişme parçaların birleşmesi ve ayrılmasından başka bir şey değildir."

Atomcular tarafından savurnulan ikinci önemli bir düşünce, nedensellik düşüncesidir. Leukippos'a mal edilen önemli bir fragmentte "hiçbir şeyin rastlantı ile maydana gelmediği, her şeyin bir nedenin ve zorunluluğun sonucu olduğu" söylenmektedir (DK. 67 B 2). Gerçi hareketin kendisiyle ilgili olarak, atomcuların herhangi bir neden göstermediklerini ve kozmik sürecin başlangıcından önceki durumda atomların hareketlerinin yönüyle (yukarı, aşağı, sağa, sola) ilgili olarak yine nedensel bir açıklama yapmadıklarını biliyoruz. Ancak atomların birbirleriyle temasa gelmeleri, çarpışmaları, birleşmeleriyle başlayan süreçte artık hiçbir rastlantının yeri olmadığını, her şeyin tam bir zorunluluk altında cereyan ettiğini, meydana gelen her şeyin, ortaya çıkan her olayın kesin bir biçimde belirlenmiş oldğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, gerçekliğin evrensel ilkesi olarak kabul edilen bu nedensellik, tamamen *mekanik* bir nedensellik olarak düşünülmektedir. İlkçağ'da herhangi bir sahte ereksellik düşüncesini işin içine katmaksızın, her şeyin tamamen vurma ve çarpmalara dayanan mekanik bir nedensellik yasasına göre cereyan ettiği fikrini tam bir tutarlılık ve kararlılık içinde ifade etme cesaretini gösterenler yalnızca atomcular olmuştur. Şüphesiz ki, Demokritos'tan önce de sonra da Yunan düşüncesinde nedensellik, determinizm düşüncesini savunanlar olmuştur. Ama onlar içinde bugünkü nedensellik düşüncesine, yani Hobbes'tan, Galile'den bu yana kabul ettiğimiz mekanist nedensellik fikrimize en yakın düşen kişiler atomcular olmuştur.

Aristoteles'in savunduğu ve uzun yüzyıllar boyunca insanlık düşüncesine kabul ettireceği erekbilimci (teleolojik) nedensellik fikrinin, atomcuların savundukları mekanik nedensellik fikri kadar doğal ve onun kadar, hattâ mantıksal bakımdan ondan daha doyurucu olduğu kabul edilebilir. Ancak bu erekbilimci nedensellik fikri; modern çağlardan bu yana gelişen nedensellik fikrine temelden aykırı olduğu gibi, ilerde yeri geldiğinde göstereceğimiz ve birçokları tarafından da haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi çoğu zaman, özellikle inorganik doğa sözkonusu olduğunda içi boş, sahte bir açıklama ilkesi olmaktan kurtulamamaktadır. Bunun en iyi örneği Aristoteles'in bazı fiziksel ve astronomik açıklamalarıdır. Atomcuların bilinçli olarak ve tam bir tutarlılıkla, evrensel değerini tasdik ettikleri ve uyguladıkları mekanik nedensellik ilkesi ise, bugün insan bilimleri de dahil olmak üzere bilimsel düşüncenin tam kalbinde bulunmaktadır.

Nihayet atomculardan daha önceki Yunan filozoflarında özellikle Pythagoras ve Empedokles'te varlığını gördüğümüz, varlıklar arasındaki nitelik farklılıklarının aslında nicelik farklılıklarına geri götürülebilecekleri veya geri götürülmeleri gerektiği fikri de Demokritos'ta en açık bir biçimde kendisini göstermektedir. Empedokles varlıkların kökenlerinin, yani hiç olmazsa su, hava, ateş ve toprağın nitelik bakımından birbirlerinden farklı olduklarını kabul etmekteydi. Buna karşılık atomcular, yukarıda gördüğümüz gibi varlıkların yapı

taşlarının, bugün de kabul ettiğimiz gibi, niteliksel bakımdan birbirlerinden farklı olmadıklarını, onlar arasındaki bütün farklılıkların son tahlilde nicelik farklılıklarına indirgenebileceğini açık bir şekilde savunmuşlardır.

Demokritos'un kozmoloisinin ayrıntıları hakkında daha fazla bilgimiz yoktur. Onun yalnız sonsuz uzayda ezelden beri hareket halinde bulunan atomların birbirlerine çarpma ve vurmalarından gerek aynı zamanda, gerekse birbiri ardından sonsuz dünyaların meydana geldikleri ve bunların tekrar dağılarak yeniden birleştikleri ve bu sürecin böylece sonsuza kadar devam edeceği görüşünde olduğunu söyleyebiliriz. O halde onun evrende, henüz bazı dünyalar meydana gelmemişken, bazılarının, örneğin bizim dünyamızın veya kozmosumuzun varlığa gelmiş olduğu, bazılarının ise artık bir dağılma süreci içine girdiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

BİYOLOJİ VE ANTROPOLOJİLERİ

Yunan Doğa Filozofları'nın tercihli konularından biri evrenin nasıl meydana geldiği ise bir diğeri de canlıların, hayvanların, özellikle insanın nasıl ortaya çıktığı idi. Örneğin bu konuda Empedokles'in iki ilginç görüşü olduğunu görmüştük. Demokritos'un bu konuda herhangi bir özel görüşü veya açıklaması olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak onun bu konuyu da genel dünya görüşünün veya felsefesinin ilkeleri çerçevesinde ele almış olduğunu tahmin edebiliriz.

Şimdi bu genel çerçevenin erekselliğe herhangi bir yer vermeyen bir çerçeve olması gerekmektedir. Başka deyişle Demokritos, Aristotelesçi anlamda ereksel nedenlerin varlığını herhangi bir biçimde kabul edemezdi. Leukippos'a atfedilen ve daha önce bir iki kez zikrettiğimiz ünlü cümle herhalde bu yönde yorumlanmalıdır: "Hiçbir şey rastlantıyla meydana gelmez. Her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu vardır." (DK 67 B 2).

Lange'nin de haklı olarak işaret ettiği gibi, burada sözüedilen neden (*logos*), atomların hareketlerinde mutlak bir zorunlulukla kendisine boyun eğdikleri matematik ve mekanik yasadan başka bir şey

olamaz.[2] Bunun böyle olduğunu ayrıca Aristoteles'in birçok yerde Demokritos'un ereksel nedenleri tamamen bir yana iterek her şeyi doğal bir zorunlulukla, yani mekanik bir zorunlulukla açıklamaya çalışmasından dolayı bulunduğu acı şikâyetlerinden de çıkarmaktayız.

Platon'un Sokrates'inin *Phaidon*'da Anaksagoras'ın *Nous*'unu keşfettiğinde duyduğu heyecanı, ancak bunun hemen arkasından Anaksagoras'ın bu *Nous*'u hiç de erekbilimci bir açıklama ilkesi olarak kullanmadığını gördüğü zaman, düştüğü büyük hayal kırıklığını hatırlıyoruz. Aristoteles ise, kendisiyle ilgili olarak böyle bir hayal kırıklığına düşmeyecek kadar Demokritos'u iyi tanımaktadır. O, Demokritos'un ruhun bedeni nasıl hareket ettirdiğine ilişkin kuramını eleştirirken şu benzetmeyi yapar: Söylendiğine göre Dedalos, Afrodit'in bir heykelini yapmıştır. Philippos bu heykelin kendi kendine nasıl hareket ettiğini açıklamak için muhtemelen Dedalos'un onun içine cıva koymuş olduğunu söyler. Aristoteles işte Demokritos'un da insanı, içinde bulunan atomlarla, ruh atomlarıyla tam da bu şekilde hareket ettirdiğini söyler (*De Anima*, 406 b 17 vd.).

Bu açıklama Aristoteles'in doğru olarak gördüğü gibi, Demokritos'un insanın hareketlerini tamamen mekanik olarak anlamak ve açıklamak istediğini göstermektedir. İlerde Platon'un Sokrates'inin insanın bilinçli ve iradi hareketlerini bu şekilde mekanik bir tarzda açıklamaya karşı yöneltliği itirazları geniş olarak göreceğiz. Burada şu kadarını belirtmekle yetinelim ki Demokritos, anlaşıldığına göre, insanın düşünme hareketi, bilinçli ve iradi seçme hareketi de dahil olmak üzere ***bütün*** hareketlerini genel hareket yasaları çerçevesinde açıklamak eğilimindedir.

Başka deyişle o, hayvanlara ve insana özgü olan özel hareket türlerini, genel fizik-mekanik hareket yasalarının dışında ve onlardan ayrı ilkelere dayanan hareketler olarak anlamak istememektedir. İnsan ruhu ve insan düşünceleri de içinde olmak üzere her şey ve her olay, atomlar ve onların birbirleri üzerine çarpma ve vurma hareketlerinin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Demokritos'ta eksik olan veya ku-

2 Lange, *Materyalizmin Tarihi*, s.9

surlu olan, erekbilimin reddedilmesi değildir; ilerde Darwin'in yapacağı tarzda erekbilimin mekanik olarak nasıl açıklanabileceği yönünde bir denemeye girişilmemiş olmasıdır Şüphesiz bu konuda Darwin'in bilgi ve birikimine sahip olmasını ve dolayısıyla böyle bir açıklama denemesinegirişmesini beklemekle ona haksızlık ettiğimizi düşünebiliriz. Ama bu yönde ilkel olmakla birlikte, önemli bir adım atmış olan Empdokles'in canlı varlıkların ve insanın nasıl ortaya çıktıkları ve bu varlıklarda bazı ereklerin nasıl olup da, devam ettirilip korunduklarına ilişkin bir çabası olduğunu hatırlarsak, belki Demokritos'tan da sisteminin genel zihniyetini terk etmeksizin, bu konuyla biraz daha fazla ilgilenmesini beklememizin hakkımız olabileceğini düşünebiliriz.

PSİKOLOJİ VE BİLGİ KURAMLARI

Demokritos'un biyolojisi ve antropolojisiyle ilgili bu genel bilgileri verdikten sonra, şimdi daha özel olarak onun psikolojisine veya ruh kuramına, duyum ve akıl öğretisine geçebiliriz. Demokritos ruhun, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, ince, düz ve yuvarlak, ateş atomlarına benzer atomlardan meydana gelmiş olduğunu, bu atomların en hareketli atomlar olduklarını ve bütün bedene nüfuz eden hareketlerinden de her türlü hareket olaylarının doğduğunu söylemektedir (DK. 67 A 28; 68 A 102). O halde Demokritos, ruhun da beden gibi atomlardan meydana geldiğini söylerken materyalizme sadıktır. Bununla birlikte onun bedenle ruh arasında bir ayrım yaptığını ve bu ayrımı ahlâkın lehine kullandığını itiraf etmemiz gerekir. Çünkü ona göre ruh, insanın en asli parçasıdır ve mutluluğun yeri, taşıyıcısı odur. Dolayısıyla ilgimiz, endişemiz ilk planda ruhla ilgili olmalı, onu konu almalıdır.

Demokritos'un ruhu bedene göre daha ince, daha hareketli atomlardan meydana getirmesinin nedenini anlamak zor değildir. Bedeni hareket ettireceğine göre, ruhun bedene göre daha hareketli, daha akıcı atomlardan meydana gelmiş olması gerekir. Sonra bedenin her yanı canlı olduğuna veya başka deyişle hareketli olduğuna göre ruhun atomlarının her bölgesinde, her yanında hareketi meydana getirebilmek için bedenin her tarafına sızabilecek, nüfuz edebilecek incelik ve

kayganlıkta olmaları gerekir.

Ruhun, ateş atomlarına benzer atomlardan meydana geldiğini söyledik. Demokritos'a göre canlı organizma ile teneffüs edilen hava arasında solunum aracılığıyla sürekli bir değiş tokuş vardır (A 106). Çünkü solunan hava da aynı şekilde düz ve hareketli atomları, yani ateş atomlarını içinde bulundurur. Böylece soluma olayında, ruhu meydana getiren ateş atomlarıyla, havada bulunan ateş atomları arasında sürekli bir alış veriş cereyan eder. Soluma kesildiğinde, yani ruhun atomları havadan beslenmediğinde ortaya çıkan şey, ölümdür (A 109). Demokritos'un sistemi içinde ruhun ölümsüzlüğünden sözetmenin bir anlamı olamayacağı açıktır.

Ruhun en üstün etkinliği, bilgi edinmektir. Demokritos bilgi olayını da mekanist genel sisteminin çerçevesi içinde açıklamaya çalışmaktadır. Daha önce de kısmen işaret ettiğimiz gibi bilgi olayı da bütün diğer doğa olayları gibi, atomlar arasında vurma ve çarpma olaylarının özel bir biçiminden başka bir şey değildir.

Daha ayrıntılı olarak anlatmak gerekirse, algılanabilen cisimlerden birtakım akıntılar çıkar. Bunlar duyu organlarına gelip çarparlar ve onlarda bir imge oluştururlar. İşte duyum veya algı olayı, temelde bundan ibarettir (DK. 67 A 29).

Öte yandan, duyu organlarının kendilerinin de atom birleşmeleri oldukları ve yalnız algılanan nesnelerin yapılarının değil, duyu organlarının yapılarının da duyum olayını meydana getirmede belli bir role sahip olduğunu hatırlamamız gerekir. Çünkü duyum veya algı, temelde duyusal nesnelerden gelen akıntıların duyu organına çarpması, onu tahrik ve tahriş etmesidir. Tatlılık ve acılık duyumunun şeker veya biber atomlarının yapılarıyla, dili meydana getiren atomların yapısı arasındaki bir ilişkinin sonucu olarak ortaya çıktığına daha önce işaret etmiştik. Bunun Demokritos'un duyumların nesnelliği imkânını geniş ölçüde ortadan kaldıran bir kuramın yaratıcısı olduğu anlamına geldiği açıktır. Çünkü bundan mantıksal olarak çıkacak sonuç, duyan veya algılayan öznenin yapısına göre duyumun veya algının değişmek zorunda olduğu olacaktır. Hattâ bundan, ortada farklı yapılarda özne-

ler olması durumunda aynı tahrişin, farklı duyumlara yolaçabileceği sonucunu çıkarmak da mümkündür. Buradan belki Protagoras'ın insanın, birey "insanın her şeyin ölçüsü olduğu" görüşüne giden yol açılmaktadır. Ancak Demokritos'un kendisinin böyle bir yola girmediği kesindir. O, eşyanın hakikatini veya *numen*'i bize veren doğru duyumlarımız olmadığını kabul etmekle birlikte bütün insanlar için ortak duyu organlarının yapısından ortak duyu algılarının çıkması gerektiği düşüncesine sahip gibi görünmektedir. Başka deyişle ona göre tatlı, acı, sıcak, soğuk birer sanı olmakla birlikte onlar bütün insan *türü* için ortak sanılardır.

Demokritos'tan duyum veya algıyla düşünme veya akıl arasındaki ilişkilerin nasıl olduğu hakkında ayrıntılı bir kuram beklememizin haksızlık olacağı kabul edilmelidir. Ancak onun duyusal algıyla düşünce veya akıl arasında bir ayrım yaptığını ve bunlardan ikincisini birincisine tercih ettiğini biliyoruz. Bununla birlikte Demokritos'un düşünceyi veya aklı da genel maddeci kuramı içinde açıklaması, yani düşünce veya fikirleri de fiziksel-maddi süreçler olarak tasarlamış olması gerekir. Sonra yine onun düşüncelerin duyusal imgelere bağlı olduğu, hattâ akılsal bilginin belki ruhun uygun bir atomlar karışımını veya yapısını gerektirdiğini düşünmüş olması mümkündür.

Demokritos'un akılsal bilgi konusunda kendi kendisiyle tutarlı olarak ileri sürebileceği görüş herhalde aklı, algıdan gelen izlenimlere dayanarak şeylerin gerçek yapısı hakkında varsayımlar ileri süren bir yeti olarak tasarlaması olacaktı. Nitekim onun böyle düşündüğüne dair işaretler vardır.

Ancak, bu bilgi kuramının veya tasarlama tarzının kendi içinde birtakım güçlüklerle karşı karşıya bulunduğunu itiraf etmemiz gerekir: Eğer duyu algılarımız bize gerçeğin kendisi hakkında güvenilir bilgiler vermiyorlarsa, onlara dayanarak aklın oluşturacağı varsayımlar da aynı tehlike karşısında bulunacak değil midirler?

Öte yandan duyusal algılardan tamamen bağımsız spekülatif bir akıl kavramını da, Demokritos'un kesinlikle kabul edemeyeceği, çünkü bunu açıklayamayacağı açıktır. Böyle bir aklın kaynağı ne ola-

caktır? O, insanda nasıl var olabilecektir? O halde Demokritos'un dar anlamda duyumcu olmadığını, duyular arasında bazılarının bizi diğer bazılarından daha fazla yanıltabileceğini, genel olarak duyumların bize şeylerin hakikatini veremeyeceklerini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun, yine de bütün insan türü için normal diyebileceğimiz bir yapıya sahip olan duyu organlarına, bunlar tarafından sağlanan algılara ve bunlara dayanılarak yapılan akıl yürütmelere mümkün olan en büyük ölçüde güvenmek durumunda olduğunu belirtmemiz gerekir.

Demokritos'un materyalist ve mekanist duyum ve düşünce kuramına yapılabilecek ana itiraz, herhangi bir materyalist duyum ve düşünce kuramına yöneltilebilecek itirazın aynı olacaktır. İster atomcu olsun, ister başka türden olsun materyalist bir duyum ve bilgi kuramının ana zaafı; aşırı basitleştirme ve indirgeyici yanıltmaca diye adlandırılabilecek kusurudur. Materyalizm, maddenin hareketleriyle bu hareketlerin sonucunda ortaya çıkan duyum ve düşünceyi birbirlerine özdeş kılma hatasını işlemediği takdirde hiç şüphesiz son derece makûl ve deneylerimize en uygun düşen bir kuramdır. Ancak materyalistlerin kendilerini, bu aşırı basitleştirmeden ve indirgemeci tutumdan çoğunlukla kurtaramadıklarını belirtmek zorundayız.

Ne demek istediğimizi anlatalım: Bugün, zihnimizde meydana gelen herhangi bir duyum, algı veya düşünce olayının sinir sistemimizde veya beynimizde meydana gelen birtakım fiziksel-kimyasal hareketlerle birlikte bulunduğu veya onların sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda kimsenin şüphesi yoktur. Bununla birlikte bir şeyi görme veya duyma deneyimizle, onunla aynı zamanda sinir sistemimizde ve beynimizde meydana gelen *bedensel olaylar*ın birbirlerine özdeş olmadıklarını da görüyoruz. Örneğin biri bir televizyon programı seyrediyor ve bir bilim adamı o anda bu programı seyreden kişinin beynini inceliyor olsa, onlardan her biri farklı şeyler göreceklerdir. Seyreden kişi birtakım "resimler" görecek, bilim adamı ise çeşitli ölçme yöntemlerinin bir dizi "okuma"sıyla (örneğin tomografi şekilleri) karşılaşacaktır.

Şimdi beyin fizyolojisiyle ilgili bilgilerimiz öyle bir noktaya erişebilir ki bilim adamı bize televizyon seyreden kişinin ne seyrettiğini söyleyebilir, yani beyinde tesbit ettiği fiziksel tepkilerden hareketle televizyon programının içerdiği olaylar dizisini kurabilir. Ama bu durumda dahi onların her biri diğerinden doğrudan doğruya farklı bir şey görmeye devam edeceklerdir. O halde duyum ve düşüncenin insan beyninde cereyan eden fiziko-şimik hareket veya süreçlere bağlı olduğunu söylemek başka şeydir, onlara özdeş olduğunu söylemek daha başka bir şey.

Şimdi şüphesiz bu durum, Demokritosçu duyum ve düşünce kuramı için de geçerlidir. Bu kuram, duyum ve düşünceyi atomların hareketlerine, muhtemelen de esas itibariyle beyindeki atomların hareketlerine indirgemektedir (Çünkü Demokritos, Hipokrates ve Platon'la birlikte bedenin güdücü organının beyin olduğunu söylemektedir). Ancak Lange'nin de belirttiği gibi ses, ışık, ısı olayları gibi fiziksel-kimyasal olayları atomculukla açıklamak başka şeydir, en basit ses, ışık, ısı veya tat alma duyumunu veya deneyini atomculukla açıklamak daha başka bir şey.[3] Bir hareket olarak bu tür olaylarla, bu tür olayların duyumu, yani özne tarafından yaşanan deneyi arasında her zaman için bir uçurum vardır ve bilimde kaydedilen bütün ilerlemelere rağmen bu uçurum bugün de kapanmamıştır. Muhtemelen duyumu doğuran mekanik hareketlerin doğuş ve işleyişlerinin tam bir açıklaması veya hesabı verilmiş olsa bile sözkonusu uçurum kapanmayacaktır. Öznenin bir duyumu, benim bir duyum olarak sesle, bu ses duyumunu açıklamak için beyinde gerçekleştiği kabul edilen süreçler arasında köprü hâlâ kurulabilmiş ve bunlardan birini diğerine özdeş kılabileceğimiz tarzda onlar arasındaki ilişki açıklanabilmiş değildir.

DEMOKRİTOS'UN AHLÂKİ GÖRÜŞLERİ

Demokritos'un ahlâkına gelince, onun bu konuya ilişkin görüşleri hakkında elimizde diğer alanlara ilişkin görüşlerine oranla çok daha fazla sayıda fragment bulunmaktadır. Bu fragmentlerde karşılaştığımız

3 Lange, *Materyalizmin Tarihi*, c.1, s.43.

ahlâka ilişkin özdeyişler arasında, farklı felsefi sistemlere uygulanabilecek birçok Yunan bilgeliği öğütleri vardır. Başka deyişle bunlar, özellikle materyalist bir dünya görüşünün ahlâksal öğütleri olmaktan daha geniş ve daha yumuşak bir bakış açısını yansıtmaktadırlar.

Belirttiğimiz gibi Demokritos yapısal bakımdan olmasa da değer bakımından ruhla beden arasında bir ayrım yapmakta ve ruhu bedene oranla daha değerli bulmaktadır. Dolayısıyla insan mutluluğu ve ahlâkla ilgili öğütlerini genellikle ruhun eğitimi, ruhun erdemleri üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Bununla birlikte ruha gösterilen bu özel ilginin Güney İtalya filozoflarında olduğu gibi, bedenin tamamen yok sayılması, ortadan kaldırılmasını öneren çileci bir ahlâk özelliğini hiçbir zaman kazanmadığı, bu anlamda da genel materyalist kurama uygun düşen bir "dünya" ahlâkı olduğunu belirtmemiz gerekir.

Demokritos ahlâkının genel karakteri akılcı, ölçülü ve dengeci bir ahlâk olmasıdır. O hazzın sırf haz olarak iyi olduğuna inanmaz ve bu bakımdan ardılı olan Epikuros'tan ayrılır. Öte yandan hazzın haz olarak kötü olduğu düşüncesinde de değildir. O, ahlâkça güzel olan hazların seçilmesini tavsiye eder ve bu konuda da akla büyük bir görev verdirir. Demokritos'a göre her zevk, peşinden koşulmaya layık değildir. Davranışlarını araçsız haz ve acı duyumlarına göre ayarlayan biri, ancak delidir. Akıllı insan kendisini duygunun araçsız güdüsüne terketmez, kendisi için doğru olanın, uygun olanın akılsal bilgisine bırakır.

Peki insan için doğru olan, uygun olan nedir?

Buna Demokritos'un verdiği cevap onu en çok yararlı olanda aradığını göstermektedir. Fakat bu cevap da ancak geçici olarak geçerlidir; çünkü yarar kavramı da en üstün amaçla ilgili olarak belirlenmelidir. Demokritos bu en üstün amacı veya insan için en yüksek iyiyi galiba yürek ferahlığı, ruh huzuru diye adlandırabileceğimiz bir şeyde bulmaktadır. Bu ruhun gelip geçici bir hoşnutluk durumu değildir; sürekli ve kalıcı bir memnunluk halidir. Bu hale de ancak doğru düşünme, doğru eylemle, kısaca doğru davranışla ulaşılabilir.

Demokritos en üstün erdem olarak ölçülülüğü görmektedir. Ölçülülük, insanın doğa tarafından kendisine çizilen sınırları aşmaması

ve gücü içinde olmayan şeyleri elde etmeye çalışmamasıdır. Yürek ferahlığı veya ruh huzurunu sağlayabilecek en önemli şeyler, hazda ılımlılık ve doğru ölçüler peşinde koşmaktır.

Demokritos'un pratik felsefe alanına ait bazı daha özel düşüncelerine gelince, onun kadere inanmadığını, iyi ve kötünün insana yine kendisinden geldiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Öte yandan onun mutluluğun kaynağını dış dünyada değil, insanın kendisinde bulduğunu da belirtmemiz gerekmektedir. Bu noktada onun ilerde küçük Sokratesçi okullardan Kinik Okul'un dış dünyaya ve onun nimetlerine karşı önerdiği kayıtsızlık ahlâkının başlangıcında veya kaynağında bulunduğunu bile söyleyebiliriz. Onun ahlâk felsefesi veya mutluluk sanatına ilişkin düşüncesini en iyi biçimde ifade eden, belki şu cümledir:

> "Talih cömert, fakat dönektir. Doğa kendine yeter. Bu yüzden doğa daha az, fakat daha sağlam olanıyla ümidin daha çok olan şeyini yener" (B 176).

Kaynakça

Aristoteles; *The Works of Aristotle, Great Books of the Western World* içinde, W. Benton, Encyclopaedia Britannica Inc. 1952.

—, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, İstanbul: Sosyal,1996.

—, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç, 1997.

—, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi, 1975.

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, Londra: Routledge, 1983.

Battistini, Y., *Trois Présocratiques: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris: Gallimard, 1968.

Baydur, S. Y., *Antik Felsefe*, İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948.

Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie, Tome Premier, L'Antiquité et le Moyen Âge*, Paris: Félix Alcan, 1921 (Türkçesi: çev. Miraç Katırcıoğlu, *Felsefe Tarihi*, cilt 1, *İlkçağ ve Ortaçağ*, İstanbul: MEB, 1969).

Burnet, J., *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Fransızca'ya çev. A. Reymond, Paris, 1919.

Châtelet, E, *Platon*, Paris, 1966.

Cleve, F. M., *The Giants of Presophistic Greek Philosophy*, 2. baskı, Den Haag, 1969.

Copleston, F., *A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome*, 2. baskı, Maryland, 1955.

Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Londra, 1958

—, *The Origins of the Greek Philosophical Thought*, Londra, 1952.

—, *Plato and Parmenides*, Londra, 1950.

Denkel, A., *Demokritos-Aristoteles: İlkçağda Doğa Felsefeleri*, 2. baskı, İstanbul: Doruk, 2003.

Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, yay. W. Kranz, 3 cilt, 6. baskıdan yapılan tıpkıbasım, Weidman, 1974.

Farrington, B.; *Science and Politics in the Ancient World*, 2. baskı, Londra, 1965.

—, *Greek Science*, Londra, 1944.

Gigon, O.; *Grundprobleme der Antiken Philosophie*, Bern, 1959.

—, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie, Von Hesiod bis Parmenides*, 2. baskı, Basel und Stuttgart, 1968.

Gomperz, T.; *Les Penseurs de la Gréce, Histoire de la Philosophie Antique I*, Fransızca'ya çev. A. Reymond, Paris 1928.

Guthrie, W. K.; *A History of Greek Philosophy I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Londra, 1962.

—, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınevi, 1988.

Güterbock, H. G.; *Kumarbi Efsanesi*, çev. Sedat Alp, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.

Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. Perihan Kuturman, İstanbul: Hürriyet, 1973

Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul: MEB, 1948.

—, *Tanrıların Doğuşu (Theogonia)*, çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat, Ankara, 1958.

Homeros, *Ilyada*, çev. A.Erhat - A.Kadir, 3. baskı, İstanbul: Sander, 1975.

—, *Odyssseia*, çev. A.Erhat - A.Kadir, 3. baskı, İstanbul: Sander, 1981.

Jaeger, W.; *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Londra, 1947.

Laertius Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, 2003.

Lange, F. A.; *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 2. baskı, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal, 1998, cilt 2.

Mansel, A. M.;*Ege ve Yunan Tarihi*, 2. baskı, Ankara: TTK, 1963.

Nietzsche, F.; *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Nusret Hızır, 2. baskı, İstanbul: Elif, 1963.

Platon, *Werke in Acht Baenden, Griechisch und Deutsch*, yay. Günther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977.

—, *Sokrates'in Savunması*, çev. T. Aktürel, İstanbul: Remzi, 1966.

—, *Phaidon*, çev. S. K. Yetkin - H. R. Atademir, 3. baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1963.

—, *Phaidros*, çev. H. Akverdi, İstanbul: Marif Matbaası, 1943.

—, *Sofist*, çev. M. Karasan, 2. baskı, İstanbul: MEB, 1967.

—, *Şölen*, çev. A. Erhat-S. Eyüboğlu, İstanbul: Remzi, 1961.

Popper, K. R.; *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü*, cilt I, çev. Mete Tuncay, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği, 1967.

Randall, J. H. ve Buchler, J.; *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, 2. baskı, İzmir: Vadi 1989.

Reinhardt, K.; *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Frankfurt, 1959.

Robin, L.; *La Pensee Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique*, Paris, 1948.

Ross, David, Aristoteles, Türkçe'ye çev. ve yay. haz. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi, 1993.

Röd, W.; *Die Philosophie der Antike, von Thaies bis Demokrit, Geschichte der Philosophie* içinde, cilt I, Münih, 1978.

Sayılı, A.; *Mısırlılar ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara: TTK, 1966.

Schuhl, P. M.; *Essai sur la Formation de la Pensee Grecque*, 2. baskı, Paris, 1945.

Snell, B.; *The Discovery of the Mind*, Londra, 1953.

Stumpf, S. E.; *Socrates to Sartre, A History of Philosophy*, Newyork, 1966. Vernant, J. P.; *he Mythe et la Pensee chez les Grecs*, II, Paris, 1980.

Werner, C; *La Philosophie Grecque*, Paris, 1938.

Zekiyan, B.; *Hümanizm (İnsancılık): Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1982.

Zeller, E.; *Grundriss der Geschichte der Griechischen Philosophie*, 14. baskı, Darmstadt, 1971.

—, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, eilt I, 3. baskı, Leipzig, 1920.

Dizin

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ ▸ SOKRATES ÖNCESİ YUNAN FELSEFESİ

THALES ▸ANAKSİMANDROS ▸ANAKSİMENES
PYTHAGORAS ▸KSENOPHANES ▸HERAKLEİTOS
PARMENİDES ▸ELEA'LI ZENON ▸EMPEDOKLES
ANAKSAGORAS ▸LEUKİPPOS ▸DEMOKRİTOS

Yunan felsefesi ve buna dayanarak biçimlenen düşüncenin insanlık tarihine yaptığı en büyük katkı "zihnin keşfedilmesi"dir. Bu "keşfin" sonucunda oluşan düşünceleri, onları temsil eden filozofları, kuramlarını ve bunların arkalarında yatan sistematik yöntemleri bilmeden ilkçağ felsefesinin doğru bir biçimde kavranamayacağı açık bir gerçektir.

İşte buradan hareketle beş ciltlik bu eserin yazarı Prof. Dr. Ahmet Arslan kitabı yazarken izlemeye çalıştığı yöntemin "filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" olduğunu ve böylelikle okurun "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma" imkânına sahip olacağını dile getiriyor.

Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin Sokrates öncesi Yunan felsefesinin konu edildiği ilk cildinde,Yunan felsefesinin ortaya çıkışını, gelişimini ve Thales'ten Demokritos'a kadar belli başlı temsilcilerinin düşüncelerini ele alıyor. Yazar ikinci ciltte ise Sofistlerden başlayarak Sokrates ve Platon'u; üçüncü ciltte tek başına Aristoteles'i; dördüncü ciltte Hellenistik ve Roma Dönemi felsefesini ve beşinci ciltte ise *Ortaçağ Felsefe Tarihi* adı altında Ortaçağda biçimlenen İslâm felsefesini incelemektedir.

"Söylendiğine göre bu ilim [felsefe] eskiden Irak halkı olan Keldaniler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Süryaniler ve daha sonra Araplar'a geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği herşey Yunan dilinde, daha sonra Süryanicede, nihayet Arapçada ifade edilmiştir. Bu ilme sahip olan Yunanlılar onu hakiki hikmet ve en yüksek hikmet *diye adlandırmışlar ve onun* elde edilmesine ilim, onunla ilgili zihin durumuna ise felsefe *derlerdi. Bununla en yüksek hikmeti arama ve sevmeyi kastederlerdi. Onu elde edene filozof derler ve bununla da en yüksek hikmeti seven ve onu arayanı kastederlerdi. Onlar en yüksek hikmetin kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanılar ve onu* ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti *ve* sanatların sanatı *diye adlandırırlardı. Bununla da bütün sanatları içine alan sanatı, bütün erdemleri içine alan erdemi, bütünn hikmetleri içine alan hikmeti kastederlerdi."*

Farabi, Tahsîlus-Sa'âda

FELSEFE

KAPAK RESMİ: İ.Ö. 200'DE YAPILMIŞ BİR YUNAN MOZAYİĞİNDE İLK HARİTACI ANAKSİMANDROS

ISBN 975-6176-60-1







www.bilgiyay.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI